

# نصواتِ غالب

PDF By : Ghulam Mustafa Daa'im Awan

محمد عزیز حسن (علیگ)



غالب اکیڈمی نئی دہلی

خالص اللہ کی رضا اور جذبہ خدمتِ خلق کے تحت کتب کی پی ڈی ایف فائلز بنائی جاتی ہیں۔  
قسم کا کاروباری مفاد پیش نظر نہیں۔ دعاؤں میں یاد رکھیں۔ شکر



**PDF By : Chulam Mustafa Daaim**

# تصوّراتِ غالب

محمد عزیز حسن (علیگ)

غالب اکپڑمی، نئی دہلی



(ک)

## غالب اکیڈمی

اشاعت اول : جون ۱۹۸۷ء

تعداد : ایک ہزار

کتابت : ————— : شفقت صدیقی مراد آبادی

ناشر : ————— : } غالب اکیڈمی  
حضرت نظام الدینؒ، نئی دہلی

قیمت : ۳۵ / روپے

طباعت :

جمال پرنٹنگ پریس، دہلی



## فہرست مضامین

- |          |                                      |
|----------|--------------------------------------|
| صفحہ ۴   | ۱۔ انتساب                            |
| صفحہ ۵   | ۲۔ پیشِ نقطہ : از جناب مالک رام صاحب |
| صفحہ ۹   | ۳۔ دیباچہ : از مُصنّف                |
| صفحہ ۲۱  | ۴۔ مرزا غالب کا تصوّرِ تمنا          |
| صفحہ ۷۵  | ۵۔ مرزا غالب کا تصوّرِ حُسن          |
| صفحہ ۹۷  | ۶۔ مرزا غالب کا تصوّرِ ویرانی        |
| صفحہ ۱۳۷ | ۷۔ مرزا غالب کا تصوّرِ جنت           |
| صفحہ ۱۴۹ | ۸۔ مرزا غالب کا فریبِ ہستی           |

## اِفْتِسَابُ

میں اپنی اس ناپیز تصنیف کو اپنے استاد محترم  
 پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی مرحوم و مغفور  
 کے نام نامی واسم گرامی سے معنون کرتا ہوں کیونکہ آنجناب کے  
 ہی کے فیضِ تعلیم سے مرزا غالب کی فکری عظمت کا نقش  
 میرے دل و دماغ پر ترسم ہوا۔

احقر الزمن:

محمد عزیز حسن (علیگ)

مراد آباد

۲۲ فروری ۱۹۸۷ء

## بعونہ تعالیٰ پیش لفظ

از جناب مالک رام۔ ایم۔ اے

غالب بلاشبہ اردو اور فارسی کا بہت بڑا شاعر ہے۔ اردو میں تو اس کی اہمیت اور عظمت مسلمہ ہے کیونکہ اس سے ہماری شاعری میں ایک نیا باب کھل گیا۔ لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ اس نے اپنے کلام میں کوئی منظم فلسفہ پیش نہیں کیا۔ نہ اس نے کوئی نیا پیغام ہی دیا۔ جس سے وہ بنی نوع انسان کو کوئی جدید مسلک دکھانا چاہتا ہو۔ اس کا کلام ہر کسی کے فہم کی دسترس میں ہے اور ہر کوئی اس سے بقدرِ ظرف و لطافت اندوز اور مستفید ہو سکتا ہے۔ اس کے باوجود یہ بھی بدیہی حقیقت ہے کہ وہ فلسفی دل و دماغ کا مالک ہے۔ وہ حیات اور مسائلِ حیات میں غور و فکر سے کام لیتا ہے پھر اسے اپنے پیش روں اور ہم عصروں پر ایک اور برتری حاصل ہے کہ وہ وسیع المطالعہ شخص ہے۔ یہ مطالعہ کتابی بھی ہے اور فکری بھی۔ وہ اپنے مطالعے کے نتائج کو ان مسائل کے مقابل رکھنے کا عادی ہے اس سے لامحالہ اس کے کلام کا دائرہ اور وسیع ہو گیا ہے اور اس میں کئی قسم کے متفرق فلسفیانہ مضامین آگئے ہیں جن کے سمجھنے کے لئے خود قاری کو بھی ان مضامین سے مزاوت اور واقفیت بہت ضروری ہے۔

اس مجموعہ مضامین کے مصنف جناب محمد عزیز حسن کو مشرق و مغرب کے متعدد علوم میں ماہرانہ دستگاہ حاصل ہے۔ جہاں ایک طرف انہیں مشرقی علوم دینیہ اور فلسفے سے گہری واقفیت ہے وہیں وہ مغربی ادب اور فلسفہ میں بھی قابلِ قدر مہارت رکھتے ہیں۔ انہوں نے فارسی اور عربی کے وسیع خزانے کو بھی کھنگالا ہے۔ اور مغربی مصنفین کی تحریروں سے بھی پورا استفادہ کیا ہے۔ اس طرح ان کی حیثیت



”ذوالریاستین“ کی ہو گئی ہے۔ اور وہ دونوں کے بارے میں علی وجہ البصیرت گفتگو کر سکتے ہیں۔

انہوں نے ان مضامین میں غالب کے چند تصورات پر روشنی ڈالی ہے۔ تصور ویرانی، تصور تمنا، تصور حسن وغیرہ۔ ایک پورا مضمون ”فریب ہستی“ کے عنوان سے ہے اس میں انہوں نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود کی تفصیل بیان کرتے ہوئے غالب کے معتقدات پر بحث کی ہے۔

غالب کے کلام میں بعض الفاظ بار بار آتے ہیں اور وہ ان سے حسب موقع اپنے دعوے پر استدلال کرتا ہے مثلاً تمنا، ویرانی، آئینہ، قطرہ وغیرہ اس کے پسندیدہ الفاظ ہیں اور اس کے وہاں ان کی حیثیت کم و بیش اصطلاح کی ہے۔ اس نے انہیں واردات تصوف اور مسائل حیات کے افہام و تفہیم کے لئے استعمال کیے ہیں۔ مثال کے طور پر لفظ ”قطرہ“ دیکھئے جو مندرجہ ذیل اشعار میں آیا ہے :

شوق ہے سماں طراز نازش اربابِ عجز  
ذرۂ صحرا دستگاہ و قطرہ دریا آشنا  
قطرے میں دجلہ دکھائی نہ دے اور جزو میں کل  
کھیل لڑکوں کا ہوا دیدہ بینا نہ ہوا  
شرح ہنگامہ ہستی ہے زہے موسمِ گل  
رہبر قطرہ بھدیا ہے خوشاموچِ شراب  
لرزتا ہے مرادل زحمت ہیر درخشاں پر  
میں ہوں وہ قطرہ شبنم کہ ہونہارِ بیا باں پر

دام ہر موج میں ہے حلقہ صد کام نہنگ  
 دیکھیں کیا گزرے ہے قطرے پہ گہر مہونے تک  
 قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن  
 ہم کو تقلید تنک ظرفی منصور نہیں  
 ہے مثل نمود صورت پر وجود بحر  
 یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و جاب میں  
 وغیرہ

وغیرہ

ان اشعار پر کوئی تفصیلی بحث بے محل ہوگی لیکن ایک بات تو بہر حال عیاں  
 ہے کہ غالب نے فقط "قطرہ" اپنے عقیدہ وجودیت کے اثبات کے لئے مختلف  
 پہلوؤں سے استعمال کیا ہے تصور کوئی خود رو چیز نہیں ہے۔ نہ کسی انسان کے ذہن میں  
 کوئی تصور آپ سے آپ پیدا ہو جاتا ہے۔ بلکہ یہ اس شخص کی تعلیم و تربیت، مشاہدے  
 اور تجربے اور طویل غور و فکر کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ تصور اور تصویر میں زیادہ فرق  
 نہیں ہے۔ جب تک ایک خیال آپ کے ذہن میں ہے وہ تصور کہلاتا ہے۔ جب آپ  
 اسے نقطوں یا خطوط کے ذریعہ سے صفحہ قرطاس پر منتقل کر دیتے ہیں تو یہ تصویر کی  
 شکل اختیار کر جاتا ہے۔

جناب محمد عزیز حسن نے ریزہ ریزہ جمع کر کے غالب کے تصورات کو تصویر  
 کی شکل دے دی ہے اور اس میں خوب خوب دادِ سخن دی ہے۔ یہ کام آسان  
 نہیں تھا۔ لیکن جس چابک دستی سے انھوں نے یہ مہم سر کی ہے یقین ہے کہ  
 اہل نظر اس کی داد دیں گے اور اس سے استفادہ کریں گے۔ امید کی جا سکتی ہے  
 کہ اس سے تفہیم غالب کا کینوس اور وسیع ہوگا۔ ضمناً میں ایک بات کا اضافہ  
 کرنا چاہتا ہوں :

حضرت شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کا دین یا روحانیت سے کوئی  
تعلق نہیں، بلکہ یہ ایک واقعہ ہے اور یہ سب کو تسلیم ہے کہ روحانیت ارتقائے  
انسانیت میں ایک مقام ہے۔ واقعہ کا مقام اور حال سے کیا تعلق !

مالک رام

نئی دہلی  
۲۱ اکتوبر ۱۹۸۶ء



## مرزا غالب سے میرا تعارف

الحمد لله الذی ہدانا للایمان والصلوة والسلام علی رسولہ الکریم  
وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

میں مراد آباد کے ایک معزز زمیندار گھرانے میں ۲۳ اکتوبر ۱۹۰۶ء کو پیدا ہوا اور ابتداء ہی سے میری تربیت شرفاء کے معیار اور اصول پر کی گئی۔ میرے دادا صاحب مرحوم (جناب شیخ علیم الدین صاحب مرحوم: مغفور) بہت ہی کثیر الاحباب تھے۔ صبح اور رات کو ان کے احباب چائیس، پچاس کی تعداد میں جمع ہوتے اور ڈیڑھ، دو گھنٹے یہ جلسہ جاری رہتا۔ ان بزرگوں کی وضع قطع، ان کی مہذب گفتگو، ان کی شائستگی، گفتگو میں خاص احتیاط کے لحاظ کے نقوش میرے ذہن میں آج بھی تازہ ہیں۔ گھر کی تربیت کے علاوہ ان جلسوں میں میرا حاضر رہنا بھی بڑی حد تک میری ذہنی تعمیر میں مدد و معاون ہوا ہے۔ ان جلسوں میں ہر قسم کے ذکر ہوتے تھے جو بے تکلف احباب کی صحبتوں میں عام طور پر ہوتے ہیں لیکن جب کبھی شعر و شاعری کا ذکر آ جاتا تو مرزا غالب مرحوم کا ذکر نہایت عقیدت مندی سے کیا جاتا۔ ان کے اشعار پر تنقید و تبصرہ ہوتا۔ اور غالب کی مدح سرائی ہوتی۔ میں اپنی کم سنی میں اس تمام گفتگو کو تو سمجھ نہ سکتا تھا مگر غالب کی عظمت کا ایک نقش میرے دل پر مسم ہو گیا۔ میرے بڑے بھائی اختر حسن صاحب نے کاویانی پریس (برلن) کا مطبوعہ دیوان غالب منگوا یا۔ موقع ملنے پر میں بھی اس کو پڑھتا تھا مگر میری سمجھ میں کچھ نہ آتا۔ ۱۹۲۷ء میں میں نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں داخلہ لیا تو انٹرمیڈیٹ کے اردو کورس میں عود ہستی

مرزا غالب کے اردو خطوط کا مجموعہ (شامل تھا۔ اور حضرت مولانا احسن مارہروی بھی پڑھاتے تھے۔ غالب کی عظمت کا یہ دوسرا نقش تھا جو میرے دل میں قسماً قائم ہوا۔ مولانا احسن مرحوم نے غالب کے خطوط میں اس طرح پڑھائے کہ مرزا کو ادبیات میں ایک مجتہد کے مرتبہ پر فائز کر دیا۔ اور پھر اپنے لکچرس میں اسی پر مسلسل روشنی ڈالتے رہے۔ ان خطوط میں جو روانی ہے اور فکر کا جو اسلوب ہے وہ ہر پڑھنے والے کو متاثر کرتا ہے میں بھی اس سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوا۔ دادا صاحب مرحوم کے جلسوں میں جو عقیدت، تجھے غالب سے پیدا ہوتی تھی، مولانا احسن مرحوم نے اس میں ایک روح پھونک دی۔ ان خطوط میں جو شگفتگی نمایاں ہے وہ خود غالب کے ذہن و دماغ میں زندگی اور فکر میں جو درت، کا جتن ثبوت ہے۔ میں جب بی۔ اے میں آیا تو اس وقت بی۔ اے میں اردو لازمی مضمون تھا اور کورس میں چار کتابیں تھیں (۱) دیوان غالب (۲) اقبال کی بابت در (۳) اصغر گوٹروی کی نشاط روح اور (۴) مولانا حالی کا مقدمہ شعر و شاعری۔ اور پڑھانے والے تھے جناب رشید احمد صاحب صدیقی مرحوم۔ انھوں نے سب سے پہلے دیوان غالب ہی پڑھانا شروع کیا۔ میں نے نظامی پریس کا مطبوعہ دیوان غالب خرید لیا تھا جو محضی ہے۔ کلاس جلنے سے پہلے میں ان حاشیوں کی مدد سے اشعار کے معنی سمجھنے کی کوشش کرتا اور پھر پروفیسر صاحب مرحوم کے لکچر سے فیض حاصل کرتا۔ مرزا غالب کی عظمت کا جو نقش اول دن سے میرے دل و دماغ میں مرسم ہوا تھا، اس میں مزید بگ و روغن علی گڑھ میں بھرا گیا۔

پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی مرحوم نے غالب کے کلام میں جن نکات کو طلباء کے ذہن نشین کر لیا ان سے مجھے صرف علمی فیض ہی حاصل نہ ہوا بلکہ اس کے ساتھ غالب کا مقام بحیثیت ایک عظیم مفکر، ترجمان ہستی اور رازدارِ نظرت کے



میر سے لئے واضح ہو گیا۔ علی گڑھ میں ان دو بزرگوں کے فیض سے جو کچھ حاصل ہوا وہ میری زندگی کا بڑا قیمتی سرمایہ ہے۔

میں نے اردو، فارسی اور انگریزی کے تقریباً تمام ہی مشہور شعرا کے کلام کا بالاستیاب مطالعہ کیا ہے اور ان میں سے اکثر حضرات کے دیوانوں کے ملخص خود تیار کئے ہیں۔ انگریزی شعرا اور حکما کے اشعار اور مقولے ہزاروں کی تعداد میں میری بیاض میں درج ہیں۔ میں نے ان کے موازنہ پر ایک کتاب بھی دو جلدوں میں لکھی ہے جو زیر طبع ہے۔ مرزا غالب مرعوم کے مقام اور مرتبہ کے متعلق میری یہ رائے قائم ہو چکی ہے کہ دنیا کے عظیم شعرا میں مرزا غالب کا مقام مسلم ہے۔ مرزا مرعوم نے خود ہی اپنی فکر و تخیل کو واضح کر دیا ہے جب کہ فرماتے ہیں کہ :

ہوں گرمی نشا ط تصور سے نغمہ سنخ

میں عنذ لب گلشنِ نا آفریدہ ہوں (نسخہ حمید یہ)

حالات، کیفیات، جذبات اور احساسات کی ترجمانی کرنیوالے مشہور اشعار غالب کے اردو اور فارسی کلام میں موجود ہیں، جن میں نفسیاتی تجزیہ، نظامِ عالم، کائنات، میں ان کی مہستی اور اس کے اثرات اور زندگی کی کشمکش پر غالب نے شاعرانہ روایات کو قائم اور برقرار رکھتے ہوئے نہایت دقیق نظر سے بحث کی ہے اور ان تمام اشعار سے ان کی عمیق فکر اور کائنات کے وسیع مطالعہ کا ثبوت فراہم ہوتا ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک "نا آفریدہ گلشن" ہمیشہ ان کے پیش نظر رہا ہے اور اس موجودہ دنیا میں ان حین کشمکش میں مبتلا ہے، وہ اس کو اس سے ماوراء لے جانا چاہتے ہیں۔ اسی کشمکش کے متعلق فرماتے ہیں :

نہ جانوں نیک ہوں یا بد ہوں یہ صحبت مخالف ہے  
جو گل ہوں تو ہوں گلخن میں جو خس ہوں تو ہوں گلشن میں



دنیا کے تمام ہی عظیم شعراء کے کلاموں پر نظر ڈالنے سے یہ امر ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی فکر کا ایک مخصوص مرکزی نقطہ رہا ہے۔ ان کا مطالعہ کائنات اور تمام نگرانی، انقلابات اسی مرکزی نقطہ سے وابستہ رہے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کے کلام میں جو کچھ ملتا ہے وہ بھی اسی مرکزی نقطہ کے مختلف گوشہ ہائے فکر و نظر ہیں۔ مرزا غالب جس دنیا کا تصور اپنے سامنے رکھتے ہیں اس کے بعض گوشے اُن مضامین میں واضح کئے گئے ہیں، جو اس مجموعہ میں شامل ہیں اور جس سے ان کی فکر کی گہرائی، وسعت اور عظمت ظاہر ہوتی ہے۔ علامہ اقبالؒ نے غالب کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے :

فکرِ انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا  
ہے پر مرغِ تخیل کی رسانی تا کجا  
تھا سراپا روح تو، بزمِ سخن پس کر ترا  
زیبِ محفل بھی رہا، محفل سے پہناں بھی رہا  
ریدِ تیری آنکھ کو اُس حُسن کی منظور ہے  
بن کے سوزِ زندگی ہر شے میں جو مستور ہے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غالب کے پیشِ نظر جو گلشنِ آفریدہ تھا، علامہ اقبالؒ نے اس کو ان کے کلام میں پالیا تھا۔ اور علامہؒ نے اپنے تصورِ خودی میں جس انسان کی تعمیر کو پیش کیا ہے، مرزا غالب کے تصورِ تمنا میں وہ سب امور موجود ہیں جیسا کہ ناظرین اس مضمون میں ملاحظہ فرمائیں گے۔

علامہ اقبالؒ کے کلام پر ایک سرسری نظر یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ انھوں نے فارسی اور انگریزی کے تمام شعراء کے کلام کا مطالعہ نہایت ہی غائر نظر سے کیا ہے کیونکہ ان میں سے اکثر شعراء کی فکر کی بنیادی حیثیت کو انھوں نے

واقع کر دیا ہے۔ پیامِ مشرق میں اکثر انگریزی شعرا کے متعلق جو اشعار ہیں، ان کو دیکھنا چاہئے۔ شکسپیئر پر ان کی نظم بانگِ درا میں موجود ہے۔ اسی طرح فارسی شعرا کے کلام پر تبصرہ ہی نہیں ہے بلکہ ان کے بنیادی نقطہ نظر کی وضاحت ہے اور ایک ایسے وسیع مطالعہ کا حامل جب مرزا غالب کے لئے وہ شعر کہتا ہے جو متذکرہ بالا بند کی ابتداء ہے کہ پروازِ تخیل کے اعتبار سے مرزا غالب تمام شعرا میں لاثانی ہیں تو علامہ کے اس بیان سے غالب کی فکر کی عظمت ظاہر ہو جاتی ہے اور یہ عرفِ خراجِ عقیدت ہی نہیں ہے بلکہ حقیقت کے اظہار پر مبنی ہے۔ مشہور انگریزی مفکر اور فلسفی امیرسن نے کہا ہے کہ ”اس دنیا میں سب سے زیادہ مشکل امر کیا ہے“ اور پھر جواب دیا ہے کہ ”سوچنا“ ہمارے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ تخیل کی پرواز کو قابو میں رکھ کر کسی بھی مسئلہ میں حقیقت کا پرتو پالینا۔ یہ ہے اس سوچنے کی حقیقت اور مرزا غالب کے کلام پر جب اس تصور و خیال کے ماتحت نظر کی جائے تو علامہ اقبالؒ کے فرمانے کے مطابق یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ غالب دنیا کے عظیم مفکرین میں سے ہیں۔

مرزا غالب کے کلام میں جا بجا اس گلشنِ نا آفریدہ کی وضاحتیں مختلف حیثیات سے ملتی ہیں۔ ایک شعر میں اپنے تصورات کی وضاحت فرماتے ہیں :

منظر ایک بلندی پر اور ہم بنا سکتے

عرش سے ادھر ہوتا کاشکے مکاں اپنا

اس سے ان کے حوصلہ کی وسعت اور فکر کی بلندی کا اندازہ کرنا چاہئے کہ مرزا غالب انسان کی عظمت کے متعلق کتنی بلند رائے رکھتے ہیں۔ اور اس مادی دنیا سے انسان کا مرتبہ کتنا بلند اور اعلیٰ خیال کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

کابخِ دماغ را بہو اے عروجِ فکر اندازہ بلندی منظر گرفتہ ایم



مرث یہ مادی کائنات ہی نہیں، انسان اُن طاقتوں سے بھی نوازا گیا ہے جو اس سے ماوراءِ کو بھی فتح کر سکتی ہیں اور مرزا غالب کا نگلش نا آفریدہ وہی ہے۔ مرزا کو خود اپنی فکر کی عظمت کا احساس تھا اور انسان نے اپنے لئے دُنیا کو جو ایک وادیِ خارزار بنا لیا ہے۔ اس سے اس کو نکالنے کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

آغشتہ ایم ہر سرخاے بخونِ دل    قانونِ باغبانیِ صحرا نوشتہ ایم  
یہ شعر گویا مرزا کی جانب سے اپنے سارے کلام پر محاکمہ ہے۔

اپنے تصورات، خیالات اور فکر کی پرداز پر حقیقت ہونے اور ان کے مقبول ہونے کا یقین مرزا غالب کے ذہن میں موجود تھا اور اپنے مخالفین کے اعتراضات اور اپنی مشکل پسندی سے عوام کی بیزاری سے بالکل بے نیاز تھے۔ یہی یقین تھا جس کی بنا پر انہوں نے کہا تھا کہ:

کو کیم را در عدم ادبِ قبولی بودہ است  
شہرتِ شعرم بگیتی بعد من خواہد شدن

دنیا کا وہ کوئی مفکر نہیں ہے جس کی فکر سا کو ایک دم سے دنیا والوں نے قبول کر لیا ہو۔ کارلائل نے لکھا ہے کہ: ”شیکسپیئر کو انگلش چینل عبور کرنے میں تین سو سال لگ گئے؟ اگر مرزا غالب کو سمجھنے میں ہندوستان کو پچاس سال ہی لگے تو یہ مرزا کی فکر کی عظمت اور ہندوستانی ذہن دونوں کی قابلِ ستائش نوعیت ہے مگر یہاں سب سے زیادہ قابلِ غور بات یہ ہے کہ مرزا غالب کا یہ الہامی شعر حرف بہ حرف صحیح ثابت ہوا ہے اور صرف کلامِ غالب پر ہی تنقید و تبصرہ نہیں ہوا ہے بلکہ غالب کے طرزِ فکر نے ہمارے شعراء کو بڑی حد تک متاثر کیا ہے اور غالب کی یہ پیشین گوئی پوری ہو گئی۔ کیا یہ ایک شاعر اور مفکر کی عظمت کا کھلا ہوا ثبوت نہیں ہے کہ اس نے ایک زمانہ سے اپنی عظمت کا کلمہ پڑھوا لیا؟“



ان سطور میں غالب کے فلسفہ پر جو کچھ عرض کیا گیا اس کا ماحصل یہ ہے کہ مرزا غالب کا مترجمانی (Optimistic) ذہن رکھتے تھے مگر ان کے دیوان میں ان اشعار کی بھی ایک معقول تعداد موجود ہے جو اس نظریہ کے خلاف شہادت دیتے ہیں جیسے :

کوئی امید بر نہیں آتی کوئی صورت نظر نہیں آتی

ہیں ان اشعار کی معذرت کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کیونکہ زندگی پھولوں کی سچ نہیں ہے اور یہاں قدم قدم پر ناکامیوں اور نامرادیوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ ایک مفتر حیاتِ زندگی کے اس حال کو نظر انداز نہیں کر سکتا اور ان کی عکاسی اور ترجمانی کرنا اس کے فرائض میں داخل ہے یہی مرزا غالب نے کیا ہے اور زندگی کے اس حال کو ایک شعر میں پیش کرتے ہیں کہ :

شوق کو یہ لت کہ ہر دمِ ناملہ کھینچے جائے

دل کی وہ حالت کہ دم لینے سے گھبرا جائے ہے

جب زندگی کا یہ حال ہو تو وہ اشعار معرضِ بحث میں نہیں آتے۔ مرزا غالب کی بذلہ سنجی، لطیفہ گوئی، نظم و نثر میں غیر معمولی شگفتگی، اسلوبِ بیان میں دلاویزی، طرزِ ادا میں جدتِ طرازی، مضامین میں بلند پروازی ان کی ذہنی حالت کو ظاہر کر دیتے ہیں کہ اس میں یأس و اضمحلال کا نام و نشان تک نہیں ہے۔ یہ خوبیاں صرف رجمانی ذہن کی ہی ہیں۔ ان کے تصورِ تنہا میں جو اشعار ہم نے درج کئے ہیں ان سے ہمارے نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے۔

مرزا غالب کے کلام اور ان کے فلسفہ پر مکمل بحث اکثر ناقدین کر چکے ہیں اور ایک لا بُریری کے نقبہ رکتا ہیں مرزا کے کلام اور پیام پر تصنیف کی جا چکی ہیں۔ ان میں مولانا حالی مرحوم اور عبدالرحمن بجنوری مرحوم کی کتابیں زیادہ

شہرت اور قبولیت حاصل کر سکیں۔ ڈاکٹر جانسن اس بارے میں خوش نصیب تھا کہ اس کی زندگی اور اس کے افکار پر اس کے شاگرد یا سول نے ایک لاجواب کتاب تحریر کر دی ہے۔ اور وہی یہ خوش قسمتی ذوق اور غالب کو نصیب ہوئی ہے کہ ان کی زندگی اور کلام پر تفصیلی معلومات ہمارے سامنے ہیں۔ مولوی محمد حسین آزاد نے اپنے استاد ذوق کا پورا پورا حال و سبب اور ذوق کے دیوان کی ترتیب میں بیان کر دیا ہے۔ اور غالب کی زندگی، شخصیت، کوائف و حالات اور فکر پر مولانا حالی مرحوم نے ایک ایسی کتاب تصنیف کر دی جو اردو کے تنقیدی ادب میں اپنا مقام بہت بلند رکھتی ہے اور مرزا غالب پر تقریباً تمام ہی لکھنے والوں نے اس کتاب سے کم و بیش استفادہ کیا ہے۔ مرزا غالب کے بعض اشعار میں ایک سے زیادہ معنی مضمر ہیں۔ اس کے متعلق ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری فرماتے ہیں کہ: "ان کے بعض اشعار کی سادگی میں عجیب و غریب لطیف معنی پنہاں ہیں۔ جیسے کولمبس نے امریکہ کو دریافت کیا تھا مولانا حالی نے مرزا غالب کے کلام میں اس نئی دنیا کا پتہ لگایا اور حقیقت میں مولانا حالی مرزا غالب سے کچھ کم داد کے مستحق نہیں ہیں" (صفحہ ۱۷)۔ مرزا غالب کے کلام میں اسی طرح معانی، مطالب اور نکات دریافت کر کے ان کو یکجا کر دینے کا کام مولانا حالی نے انجام دیا ہے۔ اور اس لحاظ سے اردو ادب ہمیشہ مولانا مرحوم کو خراج عقیدت پیش کرتا رہے گا۔ اردو اور فارسی کے اس عظیم مفکر کے ان خیالات اور نکات سے دنیا کو روشناس کرایا، جن پر دوسروں کی نظریں نہیں پڑ رہی تھیں۔

مولانا حالی اور ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کے علاوہ کتنے ہی دوسرے مفکرین اور ناقدین نے غالب کو نذرانہ عقیدت پیش کیا ہے۔ اور علامہ اقبالؒ نے غالب پر جو نظم لکھی ہے اس کا آخری بند یہاں نقل کیا جاتا ہے جس سے مرزا



کی عظمتِ فکر کا اندازہ ہوتا ہے کہ :

اے جہاں آباد اے گہوارہ علم و ہنر  
ہیں سراپا نالہ خاموش تیرے بامِ در  
ذرہ ذرہ میں ترے پوشیدہ ہیں شمس و قمر  
یوں تو پوشیدہ ہیں تیری خاک میں لاکھوں گہر  
دفن تجھ میں کوئی فخر روزگار ایسا بھی ہے ؟  
تجھ میں پنہاں کوئی موتی آبدار ایسا بھی ہے ؟

مرزا غالب نے متعدد اشعار میں اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ وہ مرزا علی قلی اور  
بیدل کا اتباع کرتے ہیں اور بیدل اپنی دقتِ پسندی اور علوئے فکر کے لئے  
مشہور ہیں۔ فارسی میں غالب نے ظہوری کی اتباع کا بھی ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ  
ذرا تے ہیں کہ :

بہ نظم و نثر مولانا ظہوری زندہ امِ غالب  
رگ جاں کردہ ام شیرازہ اوراقِ کتابش را

وہ بھی اپنی مشکلِ پسندی میں سب سے آگے ہیں۔ ان شعرا سے مرزا غالب  
کا استفادہ کرنا اور ان کے طرزِ فکر سے متاثر ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ خود ان کا  
اندازِ فکر کیا ہے۔ تصورات کی عظمت اور فکر کی بلندی مضامین عالی پیدا کرتی  
ہے مگر ان کو بیان کرنے کے لئے کیا زبان اختیار کی جائے اور اسلوب ادا کیا ہو  
یہ ایک نہایت مشکل مرحلہ ہے۔ مرزا غالب کو فارسی زبان سے نہایت شغف  
تھا۔ اس پر ان کو عبورِ حاصل تھا۔ اور اسی لئے وہ فارسی ترکیبیں کثرت سے  
استعمال کرتے ہیں جو عوام کے فہم سے بالاتر ہیں۔ لیکن ہمارے نزدیک ان خیالات کو جو  
ایسے اشعار میں بیان ہوئے ہیں، دوسرے الفاظ میں پیش کرنا ممکن نہ تھا بلاشبہ



اس میں غالب کی مشکل پسندی کو بھی دخل ہے مگر وہ اس میں ایک حد تک معذور بھی ہیں اور ان کے دیوان میں کثرت سے وہ اشعار موجود ہیں جن میں فارسی ترکیبوں سے نہایت حسن پیدا ہو گیا ہے۔

ہیں اپنی عقیدت مندی اور شوق کے باعث مرزا غالب کے کلام پر ہمیشہ متوجہ رہا ہوں اور ان کی فکر کی لمبندی نے مجھے بہت متاثر کیا ہے۔ اسی کا نتیجہ یہ چند مضامین ہیں جو اس مجموعہ میں پیش کئے جا رہے ہیں اور جن کو غالب اکیڈمی (دہلی) شائع کر رہی ہے۔ چونکہ یہ مضامین مختلف زمانوں میں لکھے گئے ہیں اس لئے ان میں بعض ضمنی مباحث کی تکرار ہو گئی ہے میں نے نظر ثانی کرتے وقت ان کو اس خیال سے حذف نہیں کیا کہ ایک مستقل موضوع کا خود اپنی جگہ مکمل ہونا اس سے بہتر ہے کہ اس موضوع کی تکمیل کے لئے ہمیں کہیں اور جستجو کرنا پڑے۔ یہی حال مرزا غالب اور دوسرے شعرا کے اشعار کا ہے جن کی تکرار ہوئی ہے۔

۲۲ فروری ۱۹۸۶ء کو دہلی میں غالب اکیڈمی کا سالانہ جلسہ تھا، اور اس میں مقالہ پڑھنے کے لئے جناب مالک رام صاحب نے مجھے دعوت دی اور مرزا غالب کے تصورات پر میں جو کچھ بھی لکھ چکا تھا اس میں وہ مقالہ انتخاب میں آیا جو میں نے اپنے عزیز و محترم دوست جناب جمیل الدین میدر خاں صاحب ایم۔ اے۔ ایل ایل۔ بی (ایڈوکیٹ) صدر عزیز حسن اکیڈمی مراد آباد کی فرمائش پر لکھا تھا یعنی ”غالب کا تصورِ تمنا“ اور وہ عزیز حسن اکیڈمی کے ایک جلسے میں پڑھا جا چکا تھا۔ دہلی کے جلسہ میں یہ مقالہ میرے عزیز دوست جناب نصیر احمد صاحب بی۔ اے۔ ایڈوکیٹ نے میری جانب سے پڑھ کر سنایا اور حاضرین نے اس کو پسند فرمایا۔ میرے شفیق محترم جناب مالک رام صاحب نے مقالہ کو شائع کرنے کا خیال ظاہر کیا۔ اور بالآخر طے پایا کہ غالب کے تصورات سے

متعلق میں جو کچھ تحریر کر چکا ہوں وہ سب یکجا ہی شائع کر دیا جائے۔ اور  
اب یہ کتاب ناظرین کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے۔

اس کتاب کی کتابت مراد آباد میں ہوئی ہے اور اس کتابت کا انتظام  
وانصرام میرے عزیز دوست جناب معراج الحسن صاحب سہسوانی (رئیس  
اسکالر) نے فرمایا۔ میں اس کے لئے ان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ کاپیوں  
کی تصحیح کا کام میری دو شاگردوں عزیزہ حور رفعت سلمہا (ایم اے اردو)  
اور عزیزہ حور زینت سلمہا (ایم اے انگلش) نے بحسن و خوبی انجام دیا۔  
ان کا شکریہ تو کیا ادا کروں، ان کے لئے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ انہیں اسکا  
اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین

احقر الزمن:

محمد عزیز حسن (علیگ)

مراد آباد، ۲۲ فروری ۱۹۸۷ء

❖ — ❖

۷۸۶

میرزا غالب کا تصویرِ تمثیلی



## فہرست مضامین

۲۳ ص	(۱۳) زندگی میں ناکامی کا	(۱) امتحان
۲۳ ص	مقام و مرتبہ	(۲) زندگی میں کشمکش کے متعلق
۲۴ ص	(۱۴) عشق کے متعلق	غالب کا نظریہ
۲۴ ص	غالب کا تصور	(۳) حسن انسان کے امتحان
۲۵ ص	(۱۵) عشق میں ناشکیبائی	کے لئے ہے۔
۵۲ ص	کام مقام	(۴) امتحان کے لئے
۲۵ ص	(۱۶) تمناؤں کی بیابانی کے	مرزا غالب کا تصور
۵۵ ص	متعلق غالب کا تصور	(۵) حسن اور تمنا کے لئے
۵۶ ص	(۱۷) تمنا کی تعمیری نوعیت	غالب کا نظریہ
۵۸ ص	(۱۸) کائنات کی ہر شے	(۶) صفات انسانی میں
۵۷ ص	انسان کے لئے ہے	توازن کا مسئلہ
۶۰ ص	(۱۹) آرزو اور شکتی آرزو	(۷) تنہا سے ذات میں استیقام
۶۰ ص	(۲۰) عشق کے متعلق عرفی	(۸) غالب کے یہاں حسن و عشق
۶۲ ص	کا نظریہ	کا موازنہ
۶۵ ص	(۲۱) بلندی دست دعا	(۹) حسن کی بحث
۶۶ ص	(۲۲) ترک مراد	(۱۰) گداز قلبی
۶۸ ص	(۲۳) حوصلہ	(۱۱) شعر کی تعریف
۶۹ ص	(۲۴) آرزو کا تاریک پہلو	(۱۲) تصورات میں مرکزیت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## مِرزا غالب کا تصورِ تمنا

مشیتِ ربانی کو ایک بہانِ تعین و امتیاز پیدا کرنا مقصود تھا اور آفاق میں اس کی تعمیر کر دینے کے بعد اُس مخلوق کو پیدا کیا گیا جو اس تمام تعین و امتیازِ باہمی میں معنی تلاش کرے۔ اس مخلوق کی عظمت کا راز اس کی اسی تلاش و جستجو میں پنہاں و مرکوز کر دیا گیا۔ رنگ و بو کی ایک پوری کائنات اس کے سامنے ہے اور حسن کی طرف رغبت اور اس کو حاصل کر لینے کی تمنا اس مخلوق کی سرشت ہے کیونکہ انسان کسی شے کے معنی نہیں جان سکتا جب تک کہ وہ اس کے تجربہ میں نہ آجائے۔ اب حالت یہ ہے کہ ایک کائناتِ حسن و زیبائی اس کے سامنے ہے اور ایک دریائے شوق و تمنا اُس کے دل میں موجزن ہے انجام کیا ہوگا؟ خدا ہی جانتا ہے جگر مراد آبادی نے اس مسئلہ کو واضح الفاظ میں کہہ دیا ہے :

حسن ہر گام پہ ہے سایہ فگن، دام فگن  
عشق آزاد دو عالم ہے، خدا خیر کرے

دنیا کی اس آرائش و زیبائش اور انسان کے دل میں



تمناؤں کی پیدائش سے کائنات اور انسان کے درمیان جس ربطِ باہمی کو معرضِ وجود میں لایا گیا ہے مکمل شعوری بیداری سے اس کا

احساسِ قلب و دماغ میں زندہ اور تازہ رکھنا یہ انسان کی ذمہ داری ہے اور وہ اپنی اس ذمہ داری کو کس حد تک ادا کر پایا یہی ہے وہ امتحان جس کو دنیا کے تمام عظیم مفکرین نے پیش کیا ہے کیونکہ امتحان اور آزمائش اس کا نام ہے کہ انسان اپنی



مضمحل صلیتوں کا مظاہرہ کرے اور انہیں منظرِ عام پر لائے۔ اور پھر اپنی عظمت کے مقابلہ میں سب کو سرنگوں ہی نہ کر دے بلکہ سب سے اس کا اعتراف بھی کرائے۔ اس کے باطن میں وہ آرائش اور جمال موجود ہو جس کے تائیش انوار کے مقابلہ میں ماہتاب ہی نہیں آفتاب بھی شرمنا جائے۔ مگر اس مقام تک پہنچنے میں صد ہا مراحل سے گزرنا ناگزیر ہے کیونکہ اس امتحان و آزمائش کے متعلق مرزا غالب نے جو تصور دیا ہے وہ اس کو واضح کر دیتا ہے کہ انسان اور کائنات کے درمیان متذکرہ ربط پیدا کر دینے کے ساتھ ایک زبردست اختلاف یہی کام کر رہا ہے کہ :

نہ جانوں نیک ہوں یا بد ہوں پر صحبت مخالف ہے  
جو گل ہوں تو ہوں گلخن میں جو خس ہوں تو ہوں گلشن میں (غالب)  
عام خیال یہ ہے کہ نیکی پر عمل پیرا ہونے سے فراغت خوشحالی  
عوام میں قبولیت، عزت اور نیک نامی ملنا چاہئے اور بدکاری کے  
نتائج اسی کے مطابق ہونا چاہئیں یعنی تنگ دستی، رسوائی اور عوام کی نظر  
میں ذلت۔ لیکن مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ نیک لوگ زیادہ پریشانیوں  
میں مبتلا ہوتے ہیں اور بدکار خوب پھولتے پھلتے ہیں۔ اور مرزا غالب  
اسی حال کی ترجمانی اس شعر میں کر رہے ہیں کہ گل جو سارے چمن کا حاصل  
ہے اس کو تو گلخن میں ڈال دیا جاتا ہے اور گھاس کا وہ تینکا جو کوئی حیثیت نہیں  
رکھتا گلشن میں ہے لیکن اس شعر میں جو گلخن اور گلشن کے الفاظ استعمال ہوئے  
ہیں ان کے معنی پر غور کرنا ضروری ہے، کیونکہ یہاں فرد کی نیکی اور بدی کا سوال  
درپیش ہے۔ یہ دونوں الفاظ فرد کی باطنی حالت کو بیان کرنے کے لئے ہی ہیں  
کیونکہ زندگی کسی کے لئے بھی کمل طمانیت مہیا نہیں کرتی یہ شے تو پیدا ہی نہیں کی  
گئی مگر ایک نیک طینت انسان کے حوصلوں میں وسعت، عزائم کی بلندی،

زندگی پر کشاکش کے متعلق غالب کا نظریہ



بڑی سے نفرت اور دلگرفتگی۔ دنیا کو پاک کر دینے کی تمنا، مگر اہوں کو دیکھ کر کبیدہ خاطر ہے اس کے نیک دل ہونے کے سبب سے ہمیشہ رنج و غم اور فکر و الم میں اس کو مبتلا رکھتی ہے غیروں پر گزرنے والے مصائب بھی اس کو غمناک بنا دیتے ہیں اور یہی ہے وہ کلخن جو غالب نے پیش کیا ہے۔ غالب نے ایک شعر میں نیکیوں کی پریشان حالی کا سبب اور بھی بتایا ہے کہ :

ہمہ عجز و نیاز می خواہند زار تر ہر کہ حق گذار تر است

یعنی قدرتِ تمامہ عجز و نیاز کا مطالبہ کرتی ہے اس لئے جو حق گذار ہوتا ہے اور وہ زیادہ پریشان رہتا ہے مقصد یہ ہے کہ وہ اور زیادہ عجز و نیاز میں مصروف و مہمک ہو جائے لیکن جب حوصلے پست ہوں تو مقاصد محدود ہو کر رہ جاتے ہیں اور پھر تمناؤں کا وہ نظام جو ان کے باطن میں پرورش پاتا ہے اپنی تمام اہمیت کھو دیتا ہے اور وہ شخص عالم انسانیت میں کوئی انقلاب لانے کی صلاحیت اپنے اندر سے ختم کر دیتا ہے جو کچھ اس کو میسر ہو جائے بس اسی پر قناعت کر لیتا ہے اور اس میں ہی خوش رہتا ہے یہی ہے اس کا گلشن اور وہ اسی میں آباد رہتا ہے یعنی نیکیوں کی تمنائیں اور ان سے پیدا شدہ عزائم انہیں اس ذہنی کرب میں مبتلا رکھتے ہیں جن سے انہیں زندگی بھر نجات نہیں ملتی۔ اور بد دن کے مقاصد کی پستی نے اس دنیا کو ان کے لئے گلشن بنا دیا ہے کہ وہ اس دنیا کے حسن و جمال میں ہی گم ہو کر اپنے آپ کو بھلا چکے ہیں۔ حالانکہ زمین کی یہ ساری زیبائش و آرائش انسان کے امتحان کی غرض سے پیدا کی گئی ہے۔ قرآن مجید نے اسی حقیقت کو واضح فرمایا ہے :

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (کہف-۱)

حُسنِ انسانی کے امتحان کیلئے

(ترجمہ) اور ہم نے زمین پر کی چیزوں کو اس کے (یعنی زمین) کے لئے باعث

رونق بنایا تاکہ ہم ان لوگوں کی آزمائش کریں کہ ان میں بہترین عمل کون کرتا ہے۔  
اس آیت کریمہ سے ثابت ہے کہ زمین کی ساری زمینیت و آرائش انسان کی  
آزمائش کی غرض سے کی گئی ہے اور یہ غرض پوری نہیں ہو سکتی تھی جب تک  
انسان میں اس کے لئے طلب پیدا نہ کر دی جاتی۔ انسان اور کائنات کے اسی رشتہ  
اور تعلق کے لئے مرزا غالب نے یہ شعر کہا ہے :

مسا شائے گلشن تنہائے چیدن

بہارِ آفرینا ! گنہگار ہیں ہم (نسخہ حمید یہ)  
یعنی حسن کے جلوے ہماری آنکھوں کے سامنے آتے ہیں اور ہم ان سے متاثر  
ہو کر ان کو حاصل کر لینے کی تمناؤں میں گھر کر رہ جاتے ہیں بلیت اسے بیماروں کے  
پیدا کرنے والے ! ہمارے اندر تمنائیں پیدا کرنے والا بھی تو تو ہی ہے۔ تو ہم گنہگار  
کیونکر ہوتے ؟ اس شعر کا مضمون دراصل خواجہ حافظ کے شعر سے ماخوذ ہے۔  
وہ فرماتے ہیں :

لالہ ساغیر گیسو گس مست ویرانا مہ فسق

داوری خواہم مگر یارب ! کرا داد اور کھنم

(ترجمہ) لالہ کے ہاتھ میں ساغیر ہے اور گیسو کی آنکھ میں مستی ہے اور ہمارے اوپر فسق کا  
الزام ہے۔ میں طالبِ انصاف ہوں مگر بارِ الہ ! کس کو انصاف کے لئے مقرر کروں۔  
مطلب یہ ہے کہ ہر طرف تو بہار پیدا کر دی ہے جس سے رغبت ہمارے  
اندر مہیا فرمادی اب ہمارے اوپر یہ فسق کا الزام کیوں ہے ؟ یہ دراصل جبر یہ  
عقیدہ ہے اور خواجہ حافظ اسی عقیدہ کے حامل ہیں اس لئے وہ یہی کہہ سکتے تھے۔  
مرزا غالب نے جو کچھ کہا ہے وہ بھی شکایت ہی ہے لیکن سورہ کہف کی متذکرہ  
آیت سے ثابت ہے کہ یہ سب انسان کی آزمائش کے لئے ہے اور اگر انسان میں



تنہا پیدائش کی جاتی تو اس کو اس دنیا کے حسن، خوبی اور نعمانی کی طرف رغبت ہی نہ ہوتی اور امتحان مکمل نہ ہوتا لیکن یہ ظاہر ہے کہ انسان کا تعلق اس پوری کائنات سے جس بنیاد پر قائم ہے وہ اس کے اندر ہمنما اور آرزو ہی ہے۔

حسن اور ہمنما کے متعلق غزالی کا نظریہ

مرزا غالب نے انسان میں تنہا کی پیدائش اور احوال کائنات کے درمیان باہمی ربط پر ایک بے مثل شعر کہا ہے :

ربط یک شیرازہ وحشت ہیں اجزائے بہار  
سبزہ بیگانہ، صبا آوارہ، گل نا آشنا

سبزہ بیگانہ اس سبزہ کو کہتے ہیں جو خود رو ہوتا ہے اور برسات میں ہر جگہ آگ آتا ہے۔ غالب نے یہاں بیگانگی کے لفظ سے فائدہ اٹھایا ہے کہ بہار کا ایک جزو سبزہ بھی ہے اور اس میں "بیگانگی" موجود ہے۔

اور جنون و وحشت میں بھی ساری دنیا سے بے تعلقی اور بیگانگی ہوتی ہے۔ دوسرا جزو بہار کے موسم میں ہوا کا چلنا ہے جس میں ایک کیفیت اور خاصیت ہوتی ہے اسی کو صبا کی آوارگی کہا جاتا ہے اور وحشت میں بھی ایسی ہی آوارگی کا رفرما ہوتی ہے گل کی نا آشنائی بھی یہی ہے کہ وہ خود کھلتا ہے اور اپنے حسن کا مظاہرہ کرتا ہے مگر اس کو کسی سے کوئی تعلق خاطر نہیں ہوتا۔ بہار کے اجزاء ترکیبی یہی ہیں اور مرزا ان ہی اجزاء کو جنون و وحشت میں بھی موجود پلاتے ہیں۔ تو بہار اور جنون میں باہمی ربط و نسبت کی بنیاد ایک ہی ہوتی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان دونوں میں ربط فطرت کا پیدا کردہ ہے۔ اس طرح کائنات میں حسن اور انسان میں تنہا کی پیدائش کے درمیان ربط و نسبت واضح ہے حسن و عشق کے درمیان ایسے ہی ربط و نسبت کو ذوق نے بھی ایک شعر میں کہا ہے :

مستی و نا آشنائی وحشت و بیگانگی یاری آنکھوں میں دکھی یا ترے دیوانہ میں



کائنات میں حسن کا تماشہ اور پھر انسانی قلب میں تمنا کے پیدا ہونے کے متعلق مرزا غالب نے ایک اور شعر کہا ہے :

بیدنی ہائے تماشہ کہ نہ عبرت ہے نہ شوق

بکیسی ہائے تمنا کہ نہ دنیا ہے نہ دین

قلب کا کام یہ ہے کہ وہ احوال و کیفیات اور تغیرات و انقلابات سے عبرت حاصل کرے یا تماشائے حسن سے اس کے ذوق میں وسعت اور جلا پیدا ہو لہذا تمنا کو یا تو دنیا سے متعلق ہونا تھا یا دین سے مگر افسوس کہ انسان کیسے ہستی میں آگیا ہے کہ نہ تماشہ کی غرض و غایت پوری ہو رہی ہے نہ تمنا کی۔ مرزا کا مقصد اس شعر سے یہ ہے کہ کائنات میں حسن اور انسان میں تمنا پیدا کرنے کا مقصد انسان کو عظمت عطا کرنا تھا اور اس عظمت کو حاصل کرنے کی ذمہ داری خود انسان کی ہے اور انسان اسی سے غافل ہو چکا ہے لہذا حسن اور تمنا دونوں کا مقصد کم ہو گیا۔

انسان کو عظمت عطا کرنے کا راز متذکرہ امتحان میں مضمر و پوشیدہ ہے کیونکہ کائنات کے کسی حسن کی طرف رغبت سے ہی تمنا پیدا ہوا کرتی ہے۔ اور اس حالت میں انسان بظاہر محکوم معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہمتا اس کو مجبور کر رہی ہوتی ہے کہ وہ اس حسن کو حاصل کر لے اور اس پر غالب آجائے۔ امید کی ایک کرن اس کے اندر حوصلہ پیدا کرتی ہے۔ اور وہ اپنے مقصود کو حاصل کر لینے کے لئے اپنی جملہ صلاحیتوں کو بروئے کار لے آتا ہے نظام یہ ہے کہ صلاحیتیں (Potentialities)

نہایت انسانی ہیں تو ازان کا مسئلہ

عمل کے ذریعہ ہی سے قوتوں میں متعلق ہوا کرتی ہیں۔ فرد اپنی جس صلاحیت کو سب سے زیادہ استعمال میں لاتا ہے اس میں اسی قدر توانائی (Energy) کا عمل بڑھتا ہے

اور وہ اسی نسبت سے قوی تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ لیکن یہاں اس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ کسی ایک خوابیدہ صلاحیت میں بیداری پیدا ہونا ایک منفرد عمل (Isolated action) نہیں ہے بلکہ یہ فرد کی پوری ذات کو متاثر کر دیتا ہے۔ ایک شخص کے اندر اس کی صفات کے درمیان جو توازن ایک موجود تھا اس میں ایک نئے جزو کے شامل ہو جانے سے ایک دوسرا ہی توازن صفات اس کے اندر پیدا ہو گیا بشلاً رحم کی ایک صفت ایک شخص کے اندر فطرتاً موجود تو تھی مگر اس کو پروئے کار آنے کا موقع نہ ملا تھا۔ اور وہ صرف ایک خوابیدہ صلاحیت تھی۔ عمل کا موقع فراہم ہونے کے بعد اس شخص کی تمام دیگر صفات میں اب رحم کی صفت بھی شریک کار ہو گئی اور یہ ظاہر ہے کہ اس ایک صفت نے اس شخص کی صفات کا توازن ہی بدل دیا۔ اس لحاظ سے امتحان کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی مضمحل اور خوابیدہ صلاحیتوں کو عمل کے ذریعے سے زور عطا کر کے فعال قوتوں میں منتقل کر دیا جائے۔ یعنی امتحان کا مقصد فرد کی ذات کو استواری اور مضبوطی عطا کرنا ہوتا ہے اسی لئے نیکوں کو سب سے زیادہ مصائب پیش آتے ہیں کیونکہ ان کو مزید استواری عطا کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مقصد کی نایابی متناؤں میں مزید شورش

پیدا کرتی ہے اور فرد پھر مصروفِ جہد و عمل ہو جاتا ہے مشکلات راہ اور موانع سے نبرد آزما کر دینے کی تمام ذمہ داری تمنا ہی پر ہے اور تمنا ہی فرد کی ذات میں استحکام اور استواری لاتی ہے۔ وہ شخص جو ابتداءً حسن کے مقابلہ میں اپنے اندر محکومی محسوس کر رہا تھا۔ بالآخر اپنی ذات میں اسی حسن کے جلوے پانے لگتا ہے۔ ایک مادی حسن پر چھا جانے کی تمنا

سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور بالآخر اپنی ذات میں اس سے افضل تر حسن پیدا کرنے میں کامیابی پر اس کا اختتام ہوا۔ ابتداء عشق سے ہوئی تھی اور انتہا یہ ہے کہ فرد

ذات میں استحکام



کی ذات میں جو مضمر صلاحیت خود حسن بن جانے کی تھی وہ نمایاں ہو گئی اور پھر کائنات کا تہامی حسن اس کی ذات میں سما کر رہ گیا یہ ہے عشق کی کرامت اور وسعت —  
 اصغر گوندوی نے اسی کو واضح الفاظ میں کہا ہے :

جلوے تمام حسن کے آکر سما گئے

التدرے یہ وسعتِ دامنِ آرزو

یعنی انسان کی ذات میں جو مضمر صلاحیتیں تھیں وہ تمتا اور آرزو کے ذریعہ قوتوں میں منتقل ہو گئیں اور فرد کے مذاق میں اب ایک ہمہ گیر وسعت کام کرنے لگی۔ وہ ابتداءً ایک متعین شے کے حس سے متاثر ہوا تھا مگر خود اس کے مذاق میں اس سے ایسی وسعت پیدا ہو گئی کہ کوئی مخصوص و متعین نقطہ اب اس کی توجہات کا مرکز نہیں ہے بلکہ اس کے باطن میں جو حسن پوشیدہ تھا اس نے ساری کائنات کے حسن کو اپنے دامن میں لے لیا۔ اصغر نے اس غزل کے ایک دوسرے شعر میں اسی امر کو واضح کیا ہے :

چاہا جہاں سے منتظرِ فطرت بدل دیا

ہے کل جہاں تابعِ سرمانِ آرزو

یہ انسان اور کائنات کے باہمی رشتہ پر ہی تبصرہ نہیں ہے، بلکہ انسان کے مرتبہ اور عظمت کی بھی وضاحت ہے۔ یعنی انسان کائنات پر حکمرانی کی طاقت سے نوازا گیا ہے اور خود اس مخلوق کی یہ طاقت تمتا اور آرزو کے ذریعہ سے ہی اپنے اندر وہ زور (Force) پیدا کرتی ہے جو اس کے اقتدار اور کائنات کی محکومی کو ثابت کرتی ہے۔ مرزا غالب نے اس مخصوص فلسفہ پر جس وقتِ نظر سے فکر صرف کی ہے وہ انتہائی توجہ کی مستحق ہے فرماتے ہیں:

تا چہا آئینہٴ حسرتِ دیدارِ تو ایم

جلوہ بر خود کن و مارا بہ نگاہِ دریاب



یعنی تیرے دیدار کی حسرت میں میرا جو حال ہے میں اس کا آئینہ بن گیا ہوں  
اب تو خود اپنا جلوہ اپنے اوپر کر یعنی اپنے حسن کی قوت کشش کو خود محسوس کر  
اور پھر صرف ایک نگاہ سے میرا حال معلوم کر لے حسن جذبات سے یکسر  
عاری ہے اور عشق سراپا جذبہ ہے اسی وجہ سے معشوق ان کیفیات سے بے خبر  
رہتا ہے جو عاشق پر گزرا کرتی ہیں۔ غالب نے حسن و عشق کا ایک موازنہ تفصیلاً  
لکھا ہے

غالب کے بیان میں حسن و عشق کا موازنہ

شب کہ برق سوز دل سے زہرہ ابر آب تھا

شعلہ جوالہ، ہراک، حلقہ گر داب تھا

واں کرم کو عذرِ بارش تھا عناں گیرِ خرام

گریہ سے یاں پنہاں باش، کفِ سیلاب تھا

واں خود آرائی کو تھا موتی پرونے کا خیال

یاں ہجومِ اشک میں تارِ نگہ نمایاں تھا

جلوہ گل نے کیا تھا واں چراغاں آب جو

یاں رواں شرکانِ چشم تر سے خونِ تاب تھا

یاں سیر پر شور بے خوابی سے تھا دیوار جو

واں وہ فرقِ نازِ محوِ باشِ کمخواب تھا

یاں نفس کرتا تھا روشن شمعِ بزمِ بے خودی

صلوہ گل واں بساطِ صحبتِ احباب تھا

فرش سے تاعیش واں طوفاں تھا موجِ زنگ کا

یاں زمیں سے آسماں تک موختن کا باب تھا

حسن تمام تر مجھ خود آرائی ہے اور عشق جذبات میں، ہیجان سے عبارت ہے۔

محبوب کا حسن و جمال اپنی ذات میں بے معنی ہو جاتا ہے اگر اس کا کوئی پرستار نہ ہو اور حسن کے ایک پرستار کی وقعت اس لئے خود حسن سے بھی زیادہ ہے کہ حسن کے معرضِ وجود میں لائے جانے کا راز ہی یہ ہے کہ اس کے قدردان پیدا ہوں اور ان کے دلوں اور تمنائیں جاگ اٹھیں اور وہ مادی حسن سے متاثر ہو کر اپنی ذات میں اور اپنے باطن میں اسی جیسا حسن مہتیا کر لینے میں منہمک ہو جائیں۔ مرزا غالب نے اس مسئلہ کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے :

تماشہ کر اے مجھ آئینہ داری  
تجھے کس تمنا سے ہم دیکھتے ہیں

محبوب خود اپنے حسن کی بہار آئینہ میں دیکھ رہا ہے مگر خود اپنے حسن کے لئے کوئی تمنا ہرگز پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس لئے حسن کی اصل قدردانی تو یہ ہے کہ اس کے لئے کسی دل میں تمنائیں پیدا ہو جائیں اور اسی لئے غالب حسن کو مشورہ دیتے ہیں کہ ”تماشہ کر“ تاکہ تیرے حسن کے جلوؤں سے عشاق کی تمناؤں میں مزید قوت اور زور پیدا ہو اور دراصل یہی نہ صرف حسن کی قدر و قیمت ہے بلکہ اس کی پیدائش کی غرض و نغایت یہ ہے۔

اس مختصر تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کائنات کی عظیم ترین مخلوق انسان ہے اور اس کائنات کا سارا حسن انسان میں عشق کا جذبہ پیدا کرنے کے لئے معرضِ وجود میں لایا گیا ہے اور خود یہ جذبہ عشق تمام تر تمناؤں اور آرزوؤں سے عبارت ہے۔ اس لئے تمنا کی اہمیت مسلم ہے۔ اسی لئے مرزا غالب نے اپنے تذکرہ فارسی شعر میں حسن کو جذبات اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے اور اس کے لئے کچھ زیادہ

دل  
چاہی



دشواری بھی نہیں ہے کیونکہ محبوب کے حسن کو وہ اس قدر پرکشش سمجھتے ہیں کہ اگر وہ خود اپنا جلوہ دیکھ لے تو خود اپنا عاشق ہو جائے گا۔ اردو میں ایک شعر کہتے ہیں :

جب وہ جمالِ دلفروز، صورتِ مہرِ نیمروز  
آپ ہی ہو نظارہ موز، پردہ سی مٹھ چھپائے کیوں

اس شعر میں بھی وہی مضمون موجود ہے۔ ہماری موجودہ بحث اس نکتہ پر مرکوز ہے کہ مرزا غالب عشق کو ایک لطیفہ روحانی کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جس میں عاشق کی ذات حسن کے انوار و تجلیات سے منور ہو جاتی ہے اور وصل کی منزل کبھی نہیں آتی جیسا کہ ہم آگے وضاحت کریں گے۔ یہاں صرف حسن کی بحث کی وضاحت مطلوب ہے۔ مرزا فرماتے ہیں :

خبر نگہ کو نگہ چشم کو عی و جانے

وہ جلوہ کر کہ نہ میں جانوں اور نہ تو جانے (نسخہ حمیدیہ)

اس شعر میں غالب تمام مادیت سے گزر گئے ہیں۔ اور حسن سے صرف اس کی لطافت طلب کر رہے ہیں جس میں بصارت کا کوئی دخل نہ ہو۔ مرزا عشق سے یہ کام لینا چاہتے ہیں کہ وہ خود منہ اپا حسن بن جائیں جلوہ حسن حدود و تعینات سے ماوراء ہو۔ ذات و شخصیت سے اس کا واسطہ نہ ہو۔ مجھ حسن کی تجھ تی ہو۔ اور تمام درمیانی حجابات ختم ہو گئے ہوں اور فرد اس منزل پر پہنچ جاتا ہے تو اس کا حال بھی مرزا ہی سے سن لیجئے :

گدازِ دل

اد دے از ما گداخت، زین نفس گرم ساخت

نالہ ما از نگاہ، شوخ تر افسادہ است

یعنی اول تو ہمارے دل کو گداز کر دیا، پھر اس سے نفس گرم کو پیدا کیا ہماری حالت یہ ہے کہ ہمارا نالہ نگاہ سے بھی زیادہ شوخ ہو چکا ہے۔



نگاہ سے حسن کا نظارہ ہوتا ہے جس سے عشق پیدا ہوتا ہے مگر جب اس جذبہ میں تحریک پیدا ہو جائے اور اپنا کام کرنے لگے تو پھر فرد کی قلبی حالت بالہ پیدا کرتی ہے جو نفس گرم ہے اور مرزا اسی کو اس شعر میں اصل حقیقت قرار دے رہے ہیں۔

انسان حالات و کیفیات سے متاثر ہو جانے والی مخلوق ہے۔ مگر یہ تمام تاثر فرد کی ایک انفعامی (Passive) کیفیت ہے اور ماتحت ہے فرد کی اس فاعلی (Active) قوت کے جو اس کے قلب میں کام کر رہی ہوتی ہے۔ اگر قلب میں سوز و گداز کی کیفیات موجود ہوں تو پھر زندگی کے ہر حال کی تفسیر و تعبیر میں وہی کار فرما رہے گا۔ خواجہ حافظؒ نے اسی امر کو واضح الفاظ میں فرما دیا ہے :

چناں در جان من سوزش اثر کرد

کہ بے رقت ندیدم هیچ شے را

یعنی میری جان کے اندر سوزش نے یہ اثر پیدا کر دیا ہے کہ میں کسی چیز کو بھی بغیر رقتِ قلب کے دیکھتا ہی نہیں۔

یہ سوز و گداز قلبی ہی ہے کہ رذایل اخلاق سے انسان کو پاک کر دینے کا عمل کرتا ہے۔ قساوتِ قلبی، تکبر، خود بینی، خود ستائی، حرص و آرزائیاں میں، مطلب پرستی کو جنم دیتے ہیں اور سوز و گداز ان کی بیج نمکٹی کر دیتا ہے۔ حسن تمام آلودگیوں سے پاک ہے۔ آفتاب کی طرح روشن، ماہتاب کی طرح ضوئیں، پھول کی طرح شاداب اور بہار کی طرح وجد آفرین۔ پھر کس طرح ممکن ہے کہ متذکرہ قلبی کثافتوں کے ساتھ انسان حسن کی پاکی اور نزہت اپنی ذات میں پیدا کر سکے۔ اس لئے مرزا غالب نے اپنے متذکرہ فارسی شعر میں

اول گدازِ قلبی کا ہی ذکر کیا ہے اور پھر اسی کو ساری زندگی میں ”نفسِ گرم“ کہہ کر جاری و ساری کر دیا ہے۔ لیکن یہاں یہ ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ کسی حسن کی طرف ہماری رغبت مقاصد کی حامل ہوا کرتی ہے اور ان مقاصد پر ہی آرزو اور تمنا کا اطلاق ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ بندہ کے دل میں جب خدا کی محبت پیدا ہوتی ہے تو اس میں بھی آرزو اور تمنا ہی کار فرما ہوتی ہے۔ کبھی اپنے معاصی اور غفلتوں کے لئے عفو و درگزر اور کبھی قرب و وسال کی طلب اور پھر آخری منزل یہ ہوتی ہے کہ ذاتِ واجب الوجود میں ہی ضم ہو کر رہ جائے جس کو صوفیاء نے فنا فی اللہ کا مرتبہ کہا ہے۔ مگر یہ فطرتِ انسانی ہے کہ مقاصد ہمیشہ سامنے ہوا کرتے ہیں اور ان سے چارہ نہیں ہے اور ان کا ہی نام آرزو اور تمنا ہے۔ نظیری نیشاپوری نے اسی امر کو نہایت خوبی سے بیان کر دیا ہے :

ہیچ اکسیر بتا شیرِ محبت نرسد

کفر آدر دم و در عشق تو ایمان کردم

یعنی محبت میں جو تاثیر پہنچا ہے اس تک کوئی اکسیر بھی نہیں پہنچ پاتی۔ اس کا حال یہ ہے کہ میں کفر لے کر آیا اور تیرے عشق میں اسی کو ایمان بنا لیا۔ ایک مادی تصویر کے تصور میں غرق ہوا اور یہی ہے وہ کفر جو عشق میں ابتداءً پیدا ہوا کرتا ہے اور پھر اسی کے درجہ بدرجہ حالات و انقلابات نے عاشق کی ذات میں وہ استغراق و انہلاک پیدا کر دیا کہ تمام دوسرے تصورات سے یکسر بے نیاز ہو کر صرف اسی میں گم ہو کر رہ گیا۔ یہی ہے صفتِ ایمان اور یہی ہے باعثِ تصفیۂ قلب اور تزکیۂ ذات۔

اس پوری بحث سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ خیالات، احساسات

اور تصورات میں محبوب کا حسن مرکزیت کا حامل ہوتا ہے اور قلب میں سوز و گداز



کا عنصر شامل ہو کر نرمی اور رقت پیدا کر تا ہے پھر ان سب عناصر کے صحیح ہو جانے سے فرد کے اندر حسن کی پاکی اور نزہت پیدا ہو جاتی ہے اور ہم اس وقت اسی موضوع کو واضح کرنا چاہتے تھے۔ اس کی بین مثال شاعر میں جمالیاتی ذوق کی تدریجی ترقی میں دیکھ لینا چاہئے کہ تصورات، خیالات، حسن بیان، تشبیہات، استعارات سے کلام کی آراستگی وغیرہ سب پر ہی حاوی ہو جاتا ہے اور صوفیاء کے یہاں تو تزکیہٴ ذات کا انحصار تمام تر اسی اصول پر مبنی ہے۔

اس تمام تفصیل سے ظاہر ہے کہ کائنات میں حسن اور انسان میں اس کے لئے آرزو اور تمنا کو معرضِ وجود میں لانے کا مقصود یہ ہے کہ انسان کے تصورات میں حسن کی نورانیت پیدا کر دی جائے اور چونکہ انسان کو ارادہ اور عمل کی طاقتوں سے بھی نواز لیا گیا ہے اسی لئے اپنے ارادہ کو کام میں لا کر اپنی جو لانگاہ عمل یعنی زمین کو اسی طرح اپنے تصورات کے پیدا کردہ حسن سے مزین کر دے جس طرح ایک مالی باغ میں مختلف روشیں بنا کر حسن کا ایک نیا نمونہ دنیا کے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ حضرت علامہ اقبالؒ نے انسان کی اس کیفیت کی ترجمانی ان الفاظ میں کی ہے :

عشق میں پیدا نوائے زندگی میں زیرو بم  
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمیدم  
آدمی کے ریشہ ریشہ میں سما جاتا ہے عشق

شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم (بالِ جبریل)  
شاخِ گل میں گلی کو پیدا کرنے کی صلاحیت تو موجود تھی، لیکن گلی کے پیدا ہو جانے کے بعد اس کو پھول میں منتقل کر دینے کے لئے بادِ سحر گاہی کی نمی کی ضرورت تھی اور گلی کے کھل کر پھول ہو جانے کے لئے اس نئے عنصر کا شامل



ہو جانا لازمی تھا۔ یہ اشیائے عالم کے باہمی ربط کو بھی ظاہر کرتا ہے اور عشق سے فرد کی ذات میں جو زبردست انقلاب رونما ہوتا ہے اس کی بھی وضاحت کرتا ہے۔ یعنی وہ آخری منزل جس کے لئے انسان کی تخلیق کی گئی ہے، عشق ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ علامہ اقبالؒ نے یہاں جو تشبیہ اختیار کی ہے کہ

سے شاخ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم — یہ سن کلام کی معراج ہے اس سے بہتر تشبیہ اور ہو ہی نہ سکتی تھی۔ باول (Boswell) نے ڈاکٹر جانسن کی زبان زندگی پر جو تصنیف چھوڑی ہے اس میں ایک جگہ شاعری کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ

Giving a name , indeed , is a poetic art , all poetry , if we go to that with it , is but a giving of names (Boswell) .

(ترجمہ) : کسی شے کا (موزوں) نام رکھ دینا بلاشبہ شاعرانہ آرٹ ہے اور اگر ہم اس کو ملحوظ رکھیں تو تمام شاعری صرف نام دینے ہی سے عبارت ہے۔

حضرت علامہ اقبالؒ نے جو کہا ہے کہ سہ شاخ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم — یہ صرف ایک تشبیہ ہے مگر ایک ذات پر عشق کے اثرات اور ان کے نتائج کو بیان کرنے میں اتنی جامع، حاوی اور حسین ہے کہ باول (Boswell) کی یہ تعریف اس پر پوری طرح صادق ہے۔ وہ حالت جس کا کوئی نام نہیں رکھا جاسکتا تھا اس تشبیہ سے ایک محسوس شکل میں سامنے آجاتی ہے اور کسی شے کا کوئی نام رکھنے کا مقصود یہی ہوتا ہے کہ اس شے کا ایک متعین تصور پیدا ہو جائے۔ باول (Boswell) کا یہ تصور دراصل شکسپیر (Shakespeare) سے ماخوذ ہے :

The poet's eye , in a fine frenzy rolling ,

Doth glance from heaven to earth, from  
earth to heaven,

And, as imagination bodies forth.

The forms of things unknown, the  
poet's pen.

Turns them to shapes, and gives to  
airy things.

A local habitation and a name

(Shakspeare)

(ترجمہ): ”ایک مجبوزمانہ جوش میں گردش کرتے ہوئے شاعر کی آنکھ آسمان سے  
زمین تک اور زمین سے آسمان تک سیر کر لیتی ہے اور جب تصور آگے بڑھتا ہے  
تو نامعلوم اشیاء کے اجسام کو شاعر کا قلم شکلوں میں تبدیل کر دیتا ہے اور محض  
ہوائی اشیاء کو ایک مقامی رہائش گاہ اور ایک نام عطا کر دیتا ہے۔“

جس حالت اور کیفیت کا کوئی نام نہیں رکھا جاسکتا تھا علامہؒ نے اس  
کو محسوس شکل میں منتقل کر دیا ہے۔ اس لئے شیکسپیئر کی یہ تعریف ان کے شعر پر  
صادق ہے۔

زندگی اپنے تمام شیوں و احوال کے ساتھ انسان میں جن لامحدود  
امکانات ترقی کے ساتھ جلوہ گر ہوتی ہے، ان کی تکمیل صرف عشق کے ذریعہ  
سے ہی ہو سکتی ہے۔ ایک تصویر حسن و رعنائی فکر و احساس پر اس طرح چھا کر رہ  
جاتی ہے کہ مرکز تصور بن جاتی ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ اس مرکزیت ہی کا نام ”منا“  
ہے تو یہ بے جا نہ ہوگا کیونکہ علم النفس (Psychology) میں ”توجہ“



(Attention) کی تعریف یہ کی گئی ہے Selective activity of Consciousness "شعور انسانی کا ایک منتخب کردہ عمل" اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی سے عشق ہو جانے کا اثر یہ ہوتا ہے کہ احساس و ادراک کی تمام قوتوں کے صرف ہونے کے لئے ایک متعین مرکز فراہم ہو جاتا ہے اور پھر وہ شخص تمام دوسرے مناظر دل چسپی سے بے نیاز اور بے پروا بن جاتا ہے۔ اسکی آرزوئیں اور تمنائیں اُسے بندہ جاننا بنادیتی ہیں اور وہ دنیا کی ساری زینت و آرائش سے صرف ایک کو اپنی تمام توجہات کے لئے چُن لیتا ہے۔ یہی وہ مرکزیت ہے جو عشق پیدا کرتی ہے لیکن یہ بالکل ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد ان تمناؤں پر ہوتی ہے جو عاشق کے ذہن و دماغ پر مستوی ہوا کرتی ہیں یعنی اپنی ہی تمناؤں میں گھر کر رہ جانا ہی عشق ہے کیونکہ فکر میں مرکزیت پیدا ہو جانے سے یہ اثر رونما ہوتا ہے کہ فرد ہر شے میں اور ہر جانب ان ہی جلوؤں کو پانے لگتا ہے جو اس کی فکر پر چھائے ہوئے ہوں۔ اس کا انجام مزید انہماک ہے کیونکہ محبوب کے تصور کرنے میں ایک سرور ہوتا ہے جو عاشق کو محبوب سے ہر ساعت و البتہ کرتا چلا جاتا ہے اور بالآخر وہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے کہ حس و ادراک اور فکر و نظر سب اُسی کے حوالے ہو جاتے ہیں۔ آدمی کے ریشہ ریشہ میں عشق کے سراپت کر جانے کے معنی یہی ہیں کہ شعور انسانی میں پھر کسی دوسرے تصور کے لئے کوئی کشش باقی نہیں رہ جاتی بلکہ وہ ہر منظر میں صرف ایک ہی تصویر کو دیکھنے لگتا ہے۔

مرزا غالب فرماتے ہیں :

عارض گل دیکھ دوے یار یاد آیا اسد

جوششِ فصلِ بہاری اشتیاق انگیز ہے

"اشتیاق انگیز" یعنی آرزو اور تمنا پیدا کرنے والی۔ اور یہ اشتیاق انگیزی



ہی ہے جو ایک مبتلائے عشق کو اس کے محبوب سے قریب تر کرتی چلی جاتی ہے  
اصغر گوٹڈوی نے کہا ہے :

اک نو بہارِ ناز کی صورت کی ہو بہو  
تصویر ایک ہے تہِ داماں آرزو

یعنی یہ عاشق کی تمنائیں ہی ہیں جو محبوب کو ہر لمحہ اس کے پیشِ نظر رکھتی ہیں  
اور وہ اپنی متناؤں کی وجہ سے ہی ہر شے میں اپنے محبوب کا جلوہ حسن  
دیکھنے لگتا ہے۔ انگریزی شاعر جان کیٹس (John Keats) نے

جوسن کو ”ابدی مسرت“ کہا ہے وہ یہی ہے۔ A thing of beauty  
is a joy for ever. It's loveliness increa-  
ses, it will never pass into nothingness

(J. Keats)

(ترجمہ) ”ایک حسین شے ہمیشہ کے لئے ایک مسرت ہے۔ اس کی محبوبیت

بڑھتی ہی رہتی ہے۔ یہ کبھی اپنے آپ کو بے حقیقت ہونے میں تبدیل نہیں  
کر سکتی۔“

کیونکہ تمنا کی بقا ایک امید پر ہے اور اپنے تصورات میں اپنی امیدوں  
کے مرکز سے واصل رہنے میں جو لذت و سرور ہے انسان اُسی میں گم ہو کر  
رہ جاتا ہے۔ اس گم شدگی کو اگر خود فراموشی کہا جائے تو زیادہ صحیح ہو گا، یعنی  
فرد اپنی ذات کو بھول کر صرف محبوب کے تصور ہی میں مستغرق ہو کر رہ جاتا ہے  
اور محبوب کے لئے اس کی تمنائیں درجہ بدرجہ ترقی کرتی چلی جاتی ہیں —  
مرزا غالب فرماتے ہیں :

ہمچو رازے کہ بمستی ز دل آید بیرون  
در بہاراں ہمہ بویت ز صبا می آید

(ترجمہ) اس راز کے مثل جو بحالتِ مستی دل سے باہر آ جاتا ہے موسمِ بہار میں صبا سے تا متر تیری ہی خوشبو آتی ہے۔“

یہ شعر حسنِ بیان کا ایک اعجاز ہے کیونکہ مصرعہ اولیٰ میں جو تشبیہ پیش کی ہے وہ مصرعہ ثانی کے مضمون کو نہ صرف واضح کرنے والی ہے بلکہ اس کو مؤثر و زبردستی ہے۔ گویا بہار خود ایک عالمِ مستی ہے اور اس میں تیری خوشبو اس کا راز ہے جو اس کے دل یعنی باطن میں پوشیدہ تھا۔ مطلب یہ ہے کہ بہار آتی ہی اس لئے ہے کہ تیری خوشبو سے صبا کو معطر کر کے ہر طرف پھیلائے صوفیاء کے نزدیک تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قدرتِ ربانی اس کائنات کے شیون و احوال میں ان نوعیات و کیفیات کو پیدا کرتی رہتی ہے جو بندوں کے لئے ذات و صفات کی معرفت کا ذریعہ ہو سکیں اور بہار کی آمد معرفتِ رب کا پیغام اپنے ساتھ لاتا ہے۔ مرزا غالب تصوف کے ذوق آشنا بھی ہیں اور وحدۃ الوجود کے عقیدہ تا قایل بھی ہیں اس لئے ممکن ہے کہ یہ شعرا انھوں نے ان عقاید کے ماتحت ہی کہا ہو مگر ہم ان کے جس مخصوص تصور کو یہاں پیش کر رہے ہیں وہ جیسا کہ اردو کے متذکرہ شعر سے واضح ہوتا ہے ویسا ہی فارسی کے اس شعر سے بھی اس کی وضاحت ہوتی ہے کہ عشقِ فرد کے تصورات میں ایک ایسی مرکزیت سے عبارت ہے کہ آفاق کے مختلف شیون و احوال میں وہ صرف اسی کا عکس و پر تو دیکھنے لگتا ہے۔ بہار عاشق اور غیر عاشق سب کے لئے بہار ہے مگر ایک میلانے عشق کے لئے اس میں ایک دوسرے ہی معنی پنہاں ہوتے ہیں۔ مرزا غالب نے اسی ذہنی کیفیت کی ترجمانی کی ہے۔

مجھے اب دیکھ کر ابرِ شفق آلود یاد آیا  
کہ گرفت میں تری آتشِ برستی تھی گلستاں پر



فرانس کا مشہور ناول نگار وکٹر ہیوگو (Victor Hugo)

ایک جگہ کہتا ہے کہ — O spring thou art a letter

Which I Write to her. (ترجمہ) اے پیار! تو ایک خط ہے جو میں

اس کو (محبوبہ کو) لکھتا ہوں۔

غالب کے متذکرہ اردو شعر میں "اشتیاق انگیزی" کا لفظ ہے۔ وکٹر ہیوگو کے یہاں آکر "خط" میں تبدیلی ہو گیا۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ ایک عاشق کا خط محبوبہ کے نام اشتیاق ہی کی ایک داستان ہوتی ہے اور یہ اشتیاق ہی ہے جو دل میں جوش، گرمی، اور ولولے پیدا کرنے کا سبب ہے۔ اگر انسان سے اس کی تمنائیں لے لی جائیں تو پھر وہ ایک تودہ خاک ہے اور اس سے زیادہ اس کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہ جاتی۔ شعر کی تعریف کے متعلق باسول (Boswell) اور شیکسپیر (Shakespeare) کے خیالات گزر چکے ہیں۔ مرزا کے ان اشعار میں جو تشبیہات نظم ہوتی ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ مرزا اس فن کے امام ہیں۔

قدرتِ ربانی نے انسان کو جن صفات سے نوازا ہے وہ اس لئے ہے کہ ان صفات کا عملی مظاہرہ اس دنیا کو بنانے اور سنوارنے میں کیا جائے۔ زمین لا تعداد قسم کی قوتوں سے مالا مال ہے مگر شعور اور خیالات اور اس کے ساتھ کیفیات کی قوتیں صرف انسان ہی کو دلالت کی گئی ہیں اور اس کے ساتھ ہی ہر فرد کے باطن میں حسن کا ایک مخصوص و منفرد تصور بھی موجود ہے۔ یہ تصور ہر فرد کا دوسرے سے جداگانہ ہے اور جس طرح انسانی شکل و صورت کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی میں کام کرتا ہے بالکل اسی طرح زندگی کے ہر معاملہ اور کائنات کی ہر شے کے متعلق عمل کرتا ہے جیسے ایک شخص کو



گلاب کا پھول پسند ہے اور دوسرے کو چنبیلی کا۔ ایک شخص مُصْرِف اور مُخیر ہے اور دوسرا مِسک اور خیس وغیرہ۔ انسان کا حال یہ ہے کہ وہ اپنے باطن میں پوشیدہ اسی حسن کو یا شعور طور پر یا لا شعوری کی حالت میں حاصل کر لینے کی جدوجہد میں ساری زندگی صرف کر دیتا ہے۔ اس کی ساری جدوجہد اسی حسن کے وصال کی تمنا ہی سے عبارت ہے اور اس دنیا کی ساری آرائش و زیبائش انسان کی جدوجہد ہی کے سبب سے ہے اور انسان میں کوشش کا داعیہ تمام تر اس کی تمناؤں اور آرزوؤں ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر انسان سے تمنا کرنے والا دل لے لیا جائے تو یہ ساری دنیا ویران ہو کر رہ جائے کیونکہ انسان اور کائنات کے درمیان جو ربط قدرت ربانی نے قائم فرما دیا ہے اس کی بنیاد تمنا پر ہے۔ تمنا ہی انسان میں حوصلہ اور عزم و جرات پیدا کرتی ہے اور پھر انسان عمل کے لئے اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے۔

مرزا فرماتے ہیں:

زندگی میں ناکامی کا مقام و مرتبہ

داغِ ناکامیِ حسرتِ یو د آئینہ وصل  
شبِ روشنِ طلبیٰ روزِ سیاہ ہے دریاب  
یعنی وصل ایک آئینہ ہے جو حسرت کی ناکامی کا داغ معلوم ہوتا ہے  
اے شخص! تو شبِ روشن طلب کرتا ہے روزِ سیاہ طلب کر۔  
وصل کی کامیابی میں جدوجہد کا خاتمہ مضمر ہے کیونکہ مقصود  
حاصل ہو گیا مگر جدوجہد کے ختم ہونے کا نتیجہ انسانیت کی تباہی  
ہے۔ اس لئے بجائے شبِ روشن کے روزِ سیاہ انسانیت کی  
زندگی کی ضمانت اپنے اندر زیادہ رکھتا ہے۔ مرزا غالب نے قصیدہ ۴۹ میں  
کہا ہے:

کار فرمائی شوقِ توقیامت آورد  
مردم و باز بایجاد دل و جان رفتم

(ترجمہ) تیرے لئے جو شوق میرے اندر ہے اس کی کار فرمائی یہ ہے  
کہ وہ ایک قیامت کو لے کر آیا ہے وہ قیامت یہ ہے کہ میں مر گیا اور اب  
پھر دل و جان کو پیدا کرنے کی کوشش میں ہوں۔

اس شعر میں جو قیامت کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ دو معنی اپنے  
اندر رکھتا ہے۔ یعنی حادثہٴ ساعت کی ہولناکی کا بیان ہے اور مصرعہ ثانی  
میں اسی سے یہ کام لیا ہے کہ چونکہ قیامت میں تمام ہی مردے دوبارہ زندہ  
کر دیئے جائیں گے۔ لہذا مرنے کے بعد اب پھر دل و جان کی ایجاد کرنے میں  
مشغول ہوں لیکن جب اس شعر کے مطالب کو غور کیا جائے تو مرزا غالب کا  
اصل نقطہٴ نظر سامنے آ جاتا ہے۔ کہ شوقِ اول تمام ہی دوسرے احساسات  
کو ختم کر دیتا ہے اور پھر ایک نیا مرکز فکر فرد کے لئے مہیا کر دیتا ہے۔ اس کے  
بعد پھر ساری زندگی اسی سے متعلق اور وابستہ ہو کر رہ جاتی ہے۔ حشر کے  
واقع ہونے سے پہلے اس پوری کائنات ارضی و سماوی پر حادثہٴ ہلاکت طاری  
ہو گا۔ یعنی سب ہی مر جائیں گے اور پھر سب کو دوبارہ زندہ کر کے نئی قوتیں دے  
دی جائیں گی جن سے وہ اپنے نفس کے حال پر خود مطلع ہو جائیں گے۔  
مرزا غالب دونوں حالتوں کو ملحوظ رکھ کر شعرا نشا کرتے ہیں اور ایجادِ دل و  
جان کو ایک دوسری زندگی بتاتے ہیں۔ غالب کے اس شعر کو سمجھنے کے لئے ہم  
یہاں دو شعر اور درج کرتے ہیں جن سے مرزا کا تصورِ شوق کے متعلق واضح ہوتا ہے۔  
نسخہٴ حمید یہ کا شعر ہے :

ہر چند عمر گزری آ زردگی میں لیکن ہے شرحِ شوق کو بھی جوں شکوہ اتامی



یعنی بغیر عیش کے جو لمحاتِ عمر گزرے ہیں وہ سہما سہما آرزوگی میں بسر ہوتے ہیں اور خود شوق کا عالم یہ ہے کہ اس کے اتمام و تکمیل کو بھی نہیں بتایا جاسکتا جس طرح شکوہ کا اختتام نہیں ہوتا یہی حال شوق کا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شوق کی کوئی حد نہیں ہے اور محبوب کی جانب سے اس کی تکمیل ہو نہیں پاتی اسی لئے شکوہ و شکایت پیدا ہوتے ہیں اس لئے دونوں لازم و ملزوم ہوئے۔ اور دونوں کی حد نہیں ہے۔ اور خود شوق کے لئے مرزا غالب فرماتے ہیں کہ :

شوق ہے ساماں طراز نازشِ اربابِ عجز

ذرہ صحرا دست گاہ و قطرہ دریا آشنا

حصولِ مدعا کے لئے تمام جدوجہد کا مرکزِ امید ہے اور وہ لوگ جو بالکل عاجز ہیں وہ بھی ایک امید پر حوصلہ مند بن جاتے ہیں اور عمل شروع کر دیتے ہیں لیکن اس تمام حوصلہ مندی کا منبع خود ان کا شوق ہوتا ہے حصولِ مدعا کا شوق ان اربابِ عجز یعنی بے مایہ اور بے سروسامان کی نازش کا سبب ہے اربابِ عجز کا حال ایک ذرہ کے مثل ہے مگر خود اس ناچیز ذرہ کی وسعت ہی تو ایک صحرا کو تعمیر کر دیتی ہے یا پھر دوسری مثال قطرہ کی ہے کہ ایک قطرہ کتنا ہی بے حقیقت بھی مگر ایسے ہی بے حقیقت قطروں کے جمع ہو جانے سے دریا ہو گیا۔ مرزا غالب اس شعر میں شوق کی بے پایاں وسعت کو پیش کر رہے ہیں اور چونکہ اس شوق کا مرکزِ انسان ہے اس لئے یہ انسانی عظمت کے بیان پر بھی مشتمل ہے اور انسان میں ہمت اور جرأت پیدا کرتا ہے کہ وسائل کی کمی کے احاس کو اپنے اندر سے مٹا دے۔ وسائل تو خود پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ تیری ناکامی کا اصل سبب تیرے اندر شوق کی کمی ہے جب تیرا شوق وسائل سے بے پروا اور بے نیاز ہو کر تجھے میدانِ عمل میں لے آئے گا ایک ذرہ اپنی حقیقی وسعت پہناں اور ایک قطرہ اپنی مصغر پہنائی کو تیرے لئے



کشادہ کر دے گا یعنی جو ادنیٰ سے ادنیٰ وسیلہ بھی تیرے قبضہ میں ہے  
عمل سے وہی ادنیٰ اور بے حقیقت وسیلہ پھیل کر وہ وسعتیں حاصل کر لیگا  
جن کو تو آج تصور میں نہیں لاسکتا۔ مگر اصل سوال تیرے شوق کی گہرائی کا ہے  
کہ وہ کتنا ہے۔ خود عشق کے متعلق مرزا غالب اپنے اردو قصیدہ میں فرماتے ہیں:

عشق بے ربطی شیرازہ اجزائے حواس  
وصل زنگارِ رُخ آئینہ حسن یقین

عشق کے متعلق غالب کا تصور

اس شعر کے پہلے مصرعہ میں جو عشق کی حالت بیان کی ہے کہ تمام  
اجزائے حواس میں ایک بے ربطی کام کرنے لگتی ہے، یہی ہے  
وہ ”قیامت“ جس کا ذکر پہلے شعر میں ہے کہ میرے اوپر ایک  
موت طاری ہو گئی وہ موت یہی ہے کہ تمام حواس منتشر اور پراگندہ  
ہو گئے ہیں۔ مرزا غالب کے متذکرہ شعر سے ثابت ہے کہ وہ اس  
شوق کو جو تمناؤں کو پیدا کرتا ہے حاصل حیات تسلیم کرتے ہیں۔ اسی کو  
فرماتے ہیں:

گدھے شوق کو دل میں بھی تنگی رہ جا کا  
گہر میں محو ہوا اضطراب دریا کا

شوق کا مرکز دل ہے اور دل میں جو مختلف کیفیات گزرا کرتی ہیں مرزا  
نے ان ہی کو دریا کا اضطراب کہا ہے۔ لیکن یہ بتایا ہے کہ اس دریا کا  
گہر شوق ہے اور دریا کا تمام تموج اور اضطراب سمیٹ کر اس کے اندر  
آ گیا ہے اور اب اس کی وسعت کا حال یہ ہے کہ جس تموج اور اضطراب  
نے اس کو پیدا کیا تھا وہ اس سے بھی بڑھ گیا ہے یعنی اپنی اصل سے  
وہ فوق لے گیا۔ غالب کا مقصد اس سے یہ ہے کہ دل کو پیدا کرنے سے

قدرت کا مقصود اصلی یہی شوق تھا۔ اگر یہی نہیں ہے تو پھر خود دل ایک بے مقصد شے ہے۔ حضرت مولانا نصیر الدین چراغ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے اس شعر کو بھی یاد کر لیتا چاہئے :

در سینہ نصیر الدین جز عشق نمی گنجد

ایں طرفہ تماشا بہین دریا بحباب اندر

(ترجمہ) نصیر الدین کے سینہ میں سوائے عشق کے اور کچھ نہیں سماتا۔ اس عجیب تماشا کو دیکھو کہ ایک دریا بحباب کے اندر سمایا ہوا ہے۔

مرزا غالب کی ایک فارسی غزل کا مقطع ہے :

حذر از زہرِ سینہ آسودگانِ غالب

چہ منتہا کہ بردل نیست جانِ ناشکیبارا

یعنی آسودہ خاطر اور بے فکر لوگوں کا سینہ جو زہرِ بر کی طرح سرد ہے اس سے پینا ہ مانگتا ہوں کیونکہ جانِ ناشکیبارا نے دل پر وہ کون سے احسانات ہیں جو نہ کر دیتے ہوں۔

غالب کا مطلب یہ ہے کہ گہرا انسانیت کی سیرابی، ناشکیبائی میں

مصمر ہے اور وہ دل میں شوق اور جوشِ عشق سے پیدا ہوا کرتا ہے اور شوق کا نتیجہ تمناؤں اور آرزوؤں کا پیدا ہونا ہے جیسا کہ فرماتے ہیں :

پھونکا ہے کس نے جوشِ محبت میں اے خدا

افسونِ انتظار، تمنا کہیں جسے (غالب)

غالب نے اس شعر میں عشق کی بنیادِ تمنا کو قرار دیا ہے یعنی حسن سے تعلق کے معنی یہ ہیں کہ اس کے لئے ہمارے دل میں تمنائیں اور ارمان پیدا ہو جائیں گویا حسن سے وابستگی ایک خالص جذباتی حالت ہے۔ اور اس کا انحصار



تمام تر اُن آرزؤں پر ہے جو دل میں پیدا ہوا کرتی ہیں۔ اور ایک عاشق ان میں گم ہو کر رہ جاتا ہے حالانکہ وہ خود اس کے خیالات کی پیدا کردہ ہوتی ہیں اور وہ ان ہی کو حقیقت میں منتقل کر دینے کا جو یا ہوتا ہے اور پھر اس انتظار میں عمر کی گھڑیاں صرف ہونے لگتی ہیں کہ وہ ساعت کب تک سیگی جب اس کی مُراد پوری ہو۔ اپنے تصور کی تعمیر کردہ ایک جنت ہوتی ہے، جس میں فرد آباد رہتا ہے۔ اور اُسے اس کا انتظار رہتا ہے کہ یہ جنت اس کو کب ملے گی۔ مرزا غالب نے اس انتظار کی جو مصوری کی ہے وہ انکی قادر الکلامی کی نہایت تادیر مثال ہے۔ فرماتے ہیں :

غالب مجھے ہے اس سے ہم آغوشی آرزو

جس کا خیال ہے گلِ حبیبِ قباے گل

مطلب یہ ہے کہ مجھے اُس سے ہم آغوشی کی آرزو ہے جس کے خیال کو گل نے اپنے گریبان کی زینت بنا لیا ہے۔ عاشق کا تصور محبوب کو اس کے حقیقی حسن سے زیادہ حسین بنا کر پیش کرتا ہے۔ یہ حسن کی وہ معیاری کیفیت ہوتی ہے جو فرد کے لئے اپنے ذاتی معیارِ حسن کی اس کے باطن میں پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور تمام نقائص سے یکسر پاک ہوتی ہے۔ یہی بات اس شعر میں کہی گئی ہے۔ پھول کی خوبصورتی دراصل حسن کا ایک معیار قرار پائی ہے لیکن میرے محبوب کا حسن ایسا ہے کہ اس کے خیال کو خود پھول نے ایسا پسند کیا ہے کہ اپنے گریبان کی زینت قرار دے رکھا ہے یعنی پھول خود معیاری حسن ہے، اور اس معیاری حسن نے میرے محبوب کے حسن کو بطور معیار قرار دے لیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ محبوب کے حقیقی حسن سے زیادہ عاشق کا اپنا تصور اس کو حسین بنائے رکھتا ہے۔ آصفِ گوئدوی نے اس موضوع پر ایک نہایت عمدہ

شعر کہا ہے :

آرزو پیکر تراش و شوق من جان آفرین  
شب معافا نشدہیں مخلوق من معبود بود

یعنی میری آرزو ایک پیکر پیدا کرنے والی ہے اور میرا شوق اس میں جان ڈال دینے والا ہے۔ رات ایسا ہوا کہ معافا نشد میری یہی مخلوق مسیری معبود تھی۔

جس حالت کو ہم یہاں بیان کر رہے ہیں اس شعر میں اس کی مکمل تصویر پیش کر دی گئی ہے۔ آرزو اور شوق کے مل جانے سے ایک زندہ پیکر حسن سامنے آ جاتا ہے۔ اور حالانکہ وہ خود عاشق کے تصور سے پیدا ہوا تھا مگر وہی شوق جو اس کی پیدائش کا ضامن تھا اس کو معبود بنا دیتا ہے اور عاشق اپنی نیاز مندانہ نذر عیودیرت کے ساتھ اس کے سامنے جھک جاتا ہے۔ اس موضوع پر اصغر گوٹروی نے ایک شعر اردو میں بھی کہا ہے :

اس میں وہی ہیں یا مرا حسن خیال ہے  
دیکھوں اٹھلکے پردہ ایوان آرزو

مومن خاں کا مشہور شعر ہے :

تم مرے پاس ہوتے ہو گویا جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا  
اس شعر میں بھی اسی حال کی ترجمانی کی گئی ہے۔ مومن کا یہ شعر مضنوت اور حسن بیان کا ایک ایسا نادر نمونہ ہے کہ اس سے زیادہ خیال میں نہیں آتا۔ سہل ممتنع کی تعریف اس پر پوری طرح منطبق ہے۔ پہلے مصرعہ اولیٰ کے ”تم“ کو زور دے کر پڑھو تو معلوم ہوتا ہے کہ ساری دنیا سے صرف ایک ذات کو عاشق نے اپنے لئے منتخب کر لیا ہے۔ پھر مصرعہ اولیٰ کے لفظ ”مرے پاس“ کو زور دیکر پڑھو



تو معلوم ہوتا ہے کہ تنہائی میں محبوب کی قربت کا لطف حاصل کر رہا ہے تبیرے  
مصرعہ اولیٰ کا "گویا" ذو معنی ہے گویا کے معنی بات کرتا ہوا بھی ہیں۔ اور  
"جیسے کہ" بھی ہیں اور یہاں کوئی معنی لطف سے خالی نہیں۔ ان تمام تصورات  
کو مصرعہ ثانی میں صاف کر دیا ہے۔ کہ یہ تنہائی کی برکات ہیں کہ محبوب سے ہمکلامی  
کی نعمت میسر ہوتی ہے مگر یہ بھی صرف عاشق کے اپنے تصورات کی پیدا کردہ  
حالت ہے اور ان تصورات میں جلا پیدا کر دینے اور ان میں نزہت و لطافت پیدا  
کر دینے کی ذمہ داری تمام تر آرزو اور تمنا پر ہے۔ محبوب کا تصور کرنے میں سرور  
کی ایک کیفیت پہنا ہوتی ہے کیونکہ ایک مبتلائے عشق جن تمناؤں میں محصور  
ہوتا ہے وہ اپنے تصورات میں ان کو ہی متشکل کر لیتا ہے۔ وصلِ محبوب کی ایک  
خود ساختہ کیفیت وہ اپنے تصور میں پیدا کرتا ہے اور اپنے خیالات کی پیدا کردہ  
اس جنت میں خود ہی گم ہو کر رہ جاتا ہے۔ مومن خاں مرحوم کے اس شعر میں اس  
حالت کی ترجمانی مکمل طور پر موجود ہے۔ مومن خاں سے چار سو سال پہلے خواجہ  
حافظ نے یہ شعر کہا تھا :

مکن بیدار ازین خوابم خدا را  
کہ دارم صحبت خوش با خیالشن

یعنی میں جس خواب میں ہوں، اللہ کے واسطے مجھے اس سے بیدار مت کرو  
کیونکہ میں اپنے محبوب کے خیال میں ایک "صحبت خوش" میں منہمک ہوں۔  
خواجہؒ نے اس کو صحبت خوش اسی لحاظ سے کہا ہے کہ اس کے کیف و  
سرور میں وہ اپنے آپ کو مستغرق پاتے ہیں کہ ان کی تمناؤں کا مرکز خود ان  
سے ہم آغوش ہو گیا ہے۔ مرزا غالب نے اسی حالت کی ترجمانی ان الفاظ  
میں کی ہے :

جی ڈھونڈتا پھر وہی فرصت کہ رات دن  
نیٹھے رہیں تصویرِ جہان کئے ہوئے

فرانس کا مشہور مصنف اور مفکر اینڈری موروا (Andre Maurois) اپنی شہرہ آفاق تصنیف (The art of living) میں اس حالت کی نشاندہی ان الفاظ میں کرتا ہے :

The miracle of human love is that upon desire — a very simple instinct — it erects the most exquisitely complex and emotional edifices .

(ترجمہ) ”تمنا فطرتِ انسانی کا ایک نہایت ہی سیدھا سادہ جزو ہے مگر انسانی محبت کی کرامت یہ ہے کہ وہ اسی معمولی جزو پر پیچیدگیوں سے حد درجہ آراستہ اور جذباتی محلِ تعمیر کر دیتی ہے“

یہ ہے عشق کا عمل و اثر کہ انسانی ذہن میں نظامِ تمنا کو تحریک میں لے آتا ہے۔ پھر تمنا ہی فکر پر چھا کر رہ جاتی ہے۔ شوق اس میں رنگ آمیزی کرتا ہے اور پھر حسن کا وہ معیاری پیکر اپنے جلو میں نور و نہایت لے کر عاشق کے سامنے آکھڑا ہوتا ہے جو خود اس کی تمناؤں کا پیدائندہ ہوتا ہے مگر یہ ظاہر ہے کہ غالب نے اس مضمون کو حسبِ مقام و منزل تک پہنچا دیا ہے کہ جس کا خیال ہے گلِ حبیبِ قبائلی گل۔ وہاں تک کسی دوسرے کی رسائی نہیں ہوئی ہے۔ یہ ہے وہ گرمیِ حیات جو عشق سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی تمام مضمحلہ صیغیں مجتمع ہو کر ایک مرکز کو زندگی دینے میں محو ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے شعرا نے کرام نے عشق کو سراہنے میں تمام



زورِ قلم صرف کر دیا ہے اور یہ داستانِ ہنوز نامکمل ہے۔ جگر مراد آبادی نے اسی لئے کہا ہے :

کوئی حد ہی نہیں شاید محبت کے فسانے کی

سنا تا جا رہا ہے جس کو مبتلا یاد ہوتا ہے

لیکن اس جوشِ زندگی اور گرمیِ حیات کو ہی حیبِ اصل اور حقیقت تسلیم کر لیا جائے تو آسودگی اور شکیبائی کو دشمنِ زندگی بھی ماننا پڑتا ہے اور اسی لئے مرزا غالب نے اپنے متذکرہ فارسی شعر میں آسودگی کو زہرِ مرہ سے تشبیہ دی ہے اور ناشکیبائی کے احسانات کو یاد کیا ہے۔ اس ناشکیبائی کی تفصیل مرزا نے ان الفاظ میں کی ہے :

عاشقی صبرِ طلب اور منتِ بیتیاب

دل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

تناؤ کا ذاتی حال ہے جو اس کے دل میں ایک ولولہ اور بے قراری پیدا کر رہی ہے مگر عاشقی میں ایک دوسری ذات بھی شامل ہے اور اس کا رُخِ ماند ہونا یا ناراض ہونا اس کی مرضی پر منحصر ہے۔

انگریزی شاعر سروالٹر اسکات (Sir Walter Scott) نے

اسی لئے کہا ہے کہ — The course of true Love

never runs smooth.

(ترجمہ) عشقِ صادق کی راہ کبھی ہموار نہیں رہا کرتی۔

کیونکہ فریقین اپنی اپنی مختلف نظریات اور رجحانات رکھتے ہیں اور

جو کچھ ایک کو پسند ہے ضروری نہیں کہ وہ دوسرے کو بھی پسند ہو اور اسی لئے تعلقات میں اکثر ناہمواری پیدا ہو جاتی ہے۔ عاشق پر اس سے

عاشقی میں ناشکیبائی کا مقام

نہایت ناگوار اثرات مترتب ہوتے ہیں مگر عشق کے جذبات فرو نہیں ہو جاتے اسی لئے عاشقی صبر طلب ہے اور عاشق ہجومِ تمنا سے بے تاب ہے۔ یہ ایک بے اختیاری کی حالت ہے۔ شیخ سعدیؒ نے عشق اور صبر کو ایک دوسرے کا مخالف بتایا ہے۔

دلے کہ عاشق و صابر بود مگر سنگ است

ز عشق تا بہ صبوری ہزار فرسنگ است

یعنی وہ دل جو عاشق بھی ہو اور صابر بھی وہ دل نہیں ہے بلکہ پتھر ہے۔ کیونکہ عشق اور صبر میں ہزار فرسنگ کا فاصلہ ہے۔

سعدیؒ کا مطلب یہ ہے کہ عشق تمام تر رقتِ قلب پر مبنی ہے اور جذبات کی برائی نگہنگی سے عبارت ہے جس کی وجہ سے عاشق پر ایک مجبوری کی کیفیت طاری ہوا کرتی ہے اور صبر جس دماغی توازن سے پیدا ہوتا ہے وہ جذبات کے اس بیجان میں باقی رہنا محال ہے۔ سعدیؒ نے صرف ایک نفسیاتی مسئلہ بیان کر دیا ہے مگر غالب نے اسی کا اس تعریف میں پورا حال بیان کر دیا ہے۔

سعدیؒ اور غالب کے نظریاتِ جان لینے کے بعد میں ایک اور وضاحت خواجہ نظیری نیشاپوری کے یہاں ملتی ہے :

عشق عصیاں است اگر مستور نیست

کشتہ جرمِ زباں مغفور نیست

یعنی اگر عشق میں پردہ داری کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے تو وہ عشقِ معصیت ہے اور جو جرمِ زبان کا کشتہ ہو، وہ مغفرت سے محروم ہے۔

خواجہ نظیریؒ نے اس شعر میں جس معیار کو پیش کیا ہے وہ خود عشق



کی حقیقی نوعیت کو واضح کرتا ہے کہ عیش کی ایک لطیفہ روحانی ہے اور وہ تمام امور جو آہ و فغاں، نالہ و فریاد یا شکوہ و شکایت وغیرہ کی شکل میں عیش کو ظاہر کر دینے والے ہیں اور عاشق کی باطنی کیفیات کو دوسروں تک پہنچا دیتے ہیں اس مقدس جذبہ کی تقدیس کو داغدار کر دیتے ہیں یعنی عیش کے ساتھ اگر ضبطِ نفس کی طاقت کام نہیں کر رہی ہے تو وہ ایک عاشق کا اپنے جذبات کو آزادی دے دینے کے مترادف ہوگا اور اگر اس میں ضبطِ نفس کی قوت بھی کام کر رہی ہے تو وہ عیش خود عاشق کی ذات کو اعلیٰ مقامات تک لے جانے والا ہے یعنی زندگی ایک امتحان ہے اور اس میں کامیابی صرف عیش ہی کے ذریعہ سے ممکن ہے مگر عیش خود سب سے بڑا امتحان ہے کیونکہ انسان فطرتاً مقصدیت سے آزاد نہیں ہو سکتا مگر عیش میں فطرتِ انسانی کے اسی جزو کی تہذیب مضمر ہوتی ہے اگر یہ تہذیب ہی نہ کی گئی تو وہ عیش خود معصیت ہے یعنی تمتنا موجود تو رہے مگر اس کے لئے ضبطِ نفس اور خودداری کو قربان نہ کر دیا جائے۔ مرزا غالب نے ایک شعر میں اسی حال کو واضح کیا ہے :

دل میں ذوقِ وصل و یادِ یار تک باقی نہیں  
آگ اس گھر میں لگی ایسی کہ جو تھا جل گیا

یعنی عیش موجود ہے اور مقصدیت فنا ہو گئی ہے۔ نظیری کی تائید میں حضرت علامہ اقبالؒ کا یہ شعر بھی یاد رکھنا چاہئے :

تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ

عشق کا ریت کہ بے آہ و فغاں نیز گنند (زبورِ عجم)

یعنی میں جو نالہ کرتا ہوں تو وہ صرف اس لئے کہ تو بیدار ہو جائے ورنہ

عشق تو ایسا عمل ہے کہ جو بغیر آہ و فغاں کے بھی کرتے ہیں۔

تمنا کی بیانی کے متعلق مرزا غالب نے ایک شعر اور بھی کہا ہے :

وہ تپِ عشقِ تمنا ہے کہ پھر صورتِ شمع

شعلہ تا نبضِ جگر ریشہ دوانی مانگے

جذبہٴ عشق کو شعلہ اور آگ سے تشبیہ دینے میں بیشمار اشعار

کہے گئے ہیں۔ غالب نے اس شعر میں اس کی حد بیان کر دی ہے کہ نبضِ جگر

تک اس شعلہ کی ریشہ دوانیاں پہنچ جاتی ہیں۔ یہ دراصل تمناؤں کی

بے قراری کا بیان ہے کہ ایک مبتلائے عشقِ تمناؤں کا اثر کیا

اور کس طرح محسوس کرتا ہے۔ جگر مراد آبادی نے عشق کی تعریف ان

الفاظ میں کی ہے :

شوق بے پایاں و جوش بے حساب

عشق کیا ہے؟ اک سلسلِ اضطراب

عشق میں جو ایک اضطرابی کیفیت عاشق پر طاری ہوتی ہے جگر نے

اس شعر کے پہلے مصرعہ میں اس کے اجزائے ترکیبی بیان کر دیئے ہیں کہ وہ شوق

اور جوش ہیں۔ لیکن یہ شعر بھی سعدیؒ کے متذکرہ شعر کی طرح صرف ایک

وضاحتی بیان ہے۔ حضرت میر تقی میر نے اس موضوع پر ایک نہایت ہی

بلند پایہ شعر کہہ دیا ہے :

کیا جلنے کہ چھاتی جلے ہے کہ داغِ دل

اک آگ سی لگی ہے کہیں کچھ دھواں سا ہے

میر صاحب نے اُس حالت کی ترجمانی جذباتی زبان میں فرمادی ہے

اور اس لئے شعر ایک نشتر بن گیا ہے۔ تمناؤں کے اثر سے جو بیانی پیدا

تمناؤں کی بیانی کے متعلق غالب کا تصور



ہوتی ہے مرزا غالب نے اس کے لئے ایک دوسرے شعر میں عجیب اندازِ بیان اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

ہے دلِ شوریدہ غالبِ طلسمِ پیچ و تاب  
رحم کر اپنی تمنا پر کہ کس شکل میں ہے  
محبوب سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ میرے دل میں تیری ہی تمنا ہے اور اسی کی  
وجہ سے میرا دل پیچ و تاب کا ایک طلسم بنا ہوا ہے۔ اس حالت نے تیری  
تمنا کو کس شکل میں مبتلا کر دیا ہے تو مجھ پر نہیں خود اپنی تمنا پر رحم کر۔  
غالب کا دل شوریدہ تمناؤں کے ہاتھوں جس پیچ و تاب میں مبتلا ہے  
اس کی حالت و کیفیت کو ایک فارسی شعر میں بیان فرماتے ہیں:

عمرِ سیت کہ می میرم و مِ دِن نتوانم  
در کشورِ بیداد تو فرمانِ قضا نیست  
یعنی اس کو ایک عمر گزر گئی کہ مر رہا ہوں مگر مر نہیں سکتا تیری بیداد کی  
سلطنت میں فرمانِ قضا نہیں ہے۔

یہاں ”فرمانِ قضا نیست“ دو معنی کو بیان کر رہا ہے اول یہ کہ تیری  
مملکت کے نظام میں قضا کی دفعہ موجود ہی نہیں ہے۔ مجرم کو صرف ایذا دہی کی  
ہی دفعات ہیں اور ایذا رسانی کا یہ سلسلہ غیر ختم ہے۔ دوسرے یہ کہ تیری  
مملکت میں قضا الہی کا بھی حکم نہیں چلتا مگر شعر کی ترتیب مضامین ایسی  
ہے جس سے پہلے معنی زیادہ متبادر ہوتے ہیں۔

انسان کی ذات میں ترقی کرتے چلے جانے کے جولا محدود  
امکانات مضمحل ہیں وہ فرد کے حوصلوں اور میدانِ عمل میں  
ہمت و جرات اور عزم و استقلال ہی سے پورے ہوتے ہیں



اور اس تمام جہادِ زندگی کی بنیاد ”تمنا“ ہے۔ مرزا غالب تمنا کی اس تعمیری حیثیت پر فرماتے ہیں :

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب !

ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پایا (نسخہ حمیدیہ)  
ہم نے ان سطور میں جو تفصیل پیش کی ہے اس سے واضح ہے کہ شوق  
اور اس سے پیدا شدہ تمنائیں ان حدود سے باہر ہیں جن کو انسان متعین کر سکے۔  
یہ ساری کائنات انسان کے لئے ہے اور اس کا ہر ذرہ انسان کے کام میں  
آ رہا ہے جیسا کہ قرآن مجید نے وضاحت فرمادی ہے۔

کائنات کی ہر شے انسان کے لئے ہے

(۱) هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (بقرہ)

(ترجمہ) ”وہ اللہ ایسا ہے کہ زمین میں جو کچھ ہے وہ سب کا سب تمہارے لئے  
پیدا فرمایا ہے“

(۲) أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا  
فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً (سجۃ ۲۴)

(ترجمہ) ”کیا تم اس کو نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس سب کو جو آسمانوں میں ہے اور جو  
زمین میں ہے تمہارے کام میں نیکار رکھا ہے اور اپنی ظاہری اور باطنی نعمتیں تم پر  
تمام کر دی ہیں“

مرزا غالب نے اسی کی وضاحت اپنے انداز میں کی ہے :

زآفرینش عالم غرض حبِ زآدم نیست

بگرد نقطہ ما دور بہقت پرکار است

(ترجمہ) ”اس عالم کو پیدا کرنے سے غرضِ یو آئے آدم کے اور کچھ نہیں ہے۔  
ہمارے ہی نقطہ کے گرد سات پرکاری گردش کر رہی ہیں“



اور انسان کی ہستی کی ساری خیریت اور شرافت مرکوز ہے اس کے قلب کے درست ہو جانے میں اور قلب کی پیدائش کا مقصد شوق کو پیدا کرنا ہے اور اس کے بعد تمنا اور آرزو کے لامحدود امکانات معرض وجود میں آتے چلے جاتے ہیں۔ اب یہ سارا محسوس و مشہود عالم جس کو غالب نے اس شعر میں "دشتِ امکان" کہا ہے شوق اور تمنا کے مقابلہ میں محض بیچ، بے حقیقت اور حد درجہ محدود ہے۔ غالب نے اسی لئے اس کو نقشِ پا سے تشبیہ دی ہے جو ایک راہرو کے قدموں سے پیدا ہوتا ہے اور پھر مٹ جاتا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ مرزا کا اصل مقصود انسان کے مقابلہ میں پوری کائنات کو بیچ بتانا ہے۔ اور اسی لئے سوال کیا ہے کہ "ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب" یعنی انسان اور اس کی تمنائیں اس پوری کائنات سے گراں نہ اور وسیع تر ہیں۔ کیونکہ یہ تو صرف ایک قدم میں ہی طے ہو جاتی ہے اب دوسرا قدم کہاں ہو گا؟ علامہ اقبال نے اسی بات کو فرمایا ہے:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصۂ تمام

اس زمین و آسماں کو بکیراں سمجھا تھا میں (بالِ جبریل)

صوفیائے کرام نے جو انسان کو عالمِ اصغر کہا ہے وہ اسی سبب سے ہے کہ یہ ایک مخلوق پوری کائنات سے گراں تر ہے۔ اب انسان کو دیکھئے کہ اسی مادی عالم سے اپنی تمام ضروریاتِ زندگی پوری کر رہا ہے اور خود اس شوق و تمنا کی پیدائش بھی ابتداءً اسی دنیا کے مادی اجزاء سے ہوا کرتی ہے مگر انسان اس مادی زندگی میں جس طرح روحانیت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے یہی حال اس شوق اور تمنا کا ہے کہ انسان مادیت کے پیدا کردہ فہوش سے یکے بعد دیگرے گزرتا چلا جاتا ہے اور اس کی آخری منزل کبھی نہیں

آتی۔ غالب نے اسی حال کی ترجمانی کی ہے :

ہر قدم دوری منزل ہے نمایاں مجھ سے

میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

اس شعر سے مرزا غالب کی عظمتِ فکر کا اندازہ کرنا چاہئے کیونکہ یہ شعر جس مضمون پر مشتمل ہے وہ دنیا کے عظیم مفکرین کے یہاں ہی ملتا ہے۔ جرمن شاعر اور فلسفی گوٹے نے اپنے مشہور ڈرامہ فاؤسٹ میں اسی مضمون کو ان الفاظ میں لکھا ہے کہ فاؤسٹ شیطان سے کہتا ہے کہ "اگر میں کسی لمحہ کو مخاطب کر کے کہوں کہ ذرا اٹھ رہا تو کتنا حسین ہے تب تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق و سلاسل میں جکڑ کر قعرِ مذلت میں ڈھکیل دے" علامہ اقبالؒ نے عشق کا تصور پیش کرتے ہوئے زبورِ عجم میں یہ شعر کہا ہے :

ہر نگارے کہ مرا پیشِ نظر می آید،

خوش نگارِ بیت و لے خوشتر از ازا می بالیت

(ترجمہ) ہر وہ حسین جو میرے سامنے آتا ہے ضرور حسین ہے مگر مجھے اس سے بھی زیادہ حسین کی طلب ہے۔

کسی حسین سے فرد کا تعلق اور وابستہ ہو جانا دراصل ذات سے وابستگی نہیں ہوتی بلکہ حسن سے تعلق ہوتا ہے۔ حضرت مولانا رومیؒ نے مثنوی شریف کے پہلے دفتر کی پہلی ہی تمثیلی حکایت میں اس کو واضح کیا ہے، کہ ایک کنیز کسی پادشاہ کے پاس تھی مگر وہ کسی اور شخص کے عشق میں مبتلا تھی۔ جب پادشاہ پر یہ راز کھلا تو اس نے طبیبوں سے مشورہ کیا اور ایک طبیب نے اس کا علاج یہ بتایا کہ اس شخص کو بلایا جائے۔ اور پھر دواؤں کے ذریعہ اس کو بیمار ڈال دیا جائے اور رفتہ رفتہ اس کا وہ حسن جاتا رہے۔ وہ کنیز یہ تغیر دیکھتی رہی اور اس کا



عشق روزانہ کم ہوتا رہا اور بالآخر ختم ہو گیا۔ مقصد اس سے یہ ہے کہ محبت حسن سے ہوتی ہے نہ کہ ذات سے۔ وہی چمن جس میں بہاڑی ہوتی ہو ہماری دلچسپیوں اور توجہات کا مرکز بن جاتا ہے اور جب خزاں آجائے تو وہاں جانے کو بھی جی نہیں چاہتا۔ انسان کی حالت یہ ہے کہ تمنائیں اس کے حوصلوں میں وسعت اور عزائم میں فراخی اور استواری پیدا کر دیا کرتی ہیں اور یہی انسانی عظمت کا راز ہے۔ اس کے اندر سے طلب اگر کم ہو گئی تو اس کے اندر سے ساری عظمت ہی جاتی رہی۔ اسی لئے ہمارے شعراء اور مفکرین نے وصل کی طلب کو تو باقی رکھ لیا ہے مگر فراق کی تعریف میں بے شمار اشعار کہے ہیں۔ انسان کی ساری عظمت و شرافت اسکے عمل کی وجہ سے ہے اور عمل تمنا سے پیدا ہوتا ہے۔ وصل تمنا کو ختم کرنے والا ہے اور فراق تمنا اور طلب کی زندگی کا ضامن ہے جس وقت تک طلب زندہ ہے فرد کی انفرادیت باقی اور قائم ہے۔ اگر وصل کی آسودگی میسر آگئی تو پھر طلب اور تمنا کا وجود ہی ختم ہو جائے گا۔ علامہ اقبالؒ نے اپنی نظم ”ذوق و شوق“ اس شعر پر ختم کی ہے :

گر نمی آرزو فراق، شورش ہائے فراق  
موج کی جستجو فراق، قطرہ کی آبرو فراق (بالِ جبریل)  
مرزا غالب نے اسی لئے کہا ہے :

طبع ہے مشتاق لذتہائے حسرت کیا کروں  
آرزو سے ہے شکستِ آرزو مطلب مجھے

آسودگی کے عین مخالف حالتِ حسرت کی ہے اور مرزا اُسی کی ستائش کر رہے ہیں۔ اور حسرت پیدا ہوتی ہے شکستِ آرزو سے۔ آسودگی پیدا ہوتی ہے حوصلہ کی پستی سے۔ اور جب نظریات بلند ہوں تو اُن

آرزو اور شکست

کی تکمیل کبھی نہیں ہو پاتی۔ ہر خوبی اور بھلائی کو جانچنے میں فرد اپنا معیارِ حسن کام میں لانے لگتا ہے۔ اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے اندر دستِ مشاطہ کی مزید کار فرمائی کی خواہش کرتا ہے۔ زیبائش میں انسانہ کے بعد وہ پھر غور کرتا ہے اور پھر اس میں کوئی کمی محسوس ہوتی ہے اور وہ مزید آرائش کا خواہشمند ہوتا ہے اور اسی طرح یکے بعد دیگرے منازل و مراحلِ زندگی گزرتے ہیں اور وہ حسرتوں سے بھرا ہوا دل بالآخر پکاراٹھکتا ہے کہ

ہر قدم دوری منزل ہے نمایاں مجھ سے

یہ ایک ایسی کیفیت ہے جو عشق کی فطرت کو ظاہر کرتی ہے کہ وہ طمانیتِ قلب کی منزل کبھی آتی ہی نہیں جو عاشق کو اطمینان کا ایک سانس لینے کی بھی مہلت دیتی ہو بقول جگر کے "ایک مسلسل اضطراب" ہے جس میں عاشق مبتلا رہتا ہے نہ وصل باعثِ تسکین ہے نہ فراق میں قرار ہے۔ غالب نے کہا ہے :

دھل میں محبت رسا نے سنبستان گل کیا

رنگِ شب تہ بندئی دود چراغِ خانہ تھا (نسخہ حمیدیہ)

معماروں کی اصطلاح میں تہ بندی اس کو کہتے ہیں جب کسی عمارت کی آخری استرکاری سے پہلے ایک ابتدائی استرکاری کی جاتی ہے۔ غالب کا مطلب یہ ہے کہ دھل میں شمع گل کر دی گئی اور اندھیرا ہو گیا۔ میرے گھر کے چراغ سے جو دھواں برآمد ہوا تھا، اسی سے رنگِ شب یعنی اندھیرا معرضِ وجود میں آیا ہے۔ چراغِ روشنی پیدا کرتا ہے غالب اس سے تاریکی پیدا کرتے ہیں۔ دھل خوشی کا باعث ہے مرزا اس کو بھی وجہ طمانیت قرار دینے سے گریز کرتے ہیں۔ یہ وہی فطرتِ عشق کی تفسیر ہے اور اس حالت کو وجود میں لانے کی ضامن خود فطرتِ انسانی ہے جو ترقی کرتے رہنے کے لامحدود امکانات کے ساتھ پیدا کی گئی ہے۔ محبوب کا وصل ضرور



ایک منزل ہے مگر عشق خود اپنی کوئی منزل نہیں رکھتا۔ مراحلِ زندگی میں اگر "بخت رسا" کسی کو یہ منزل عطا بھی کر دے تب بھی عشق کی بیتابیوں میں فرق نہیں آسکتا۔ کیونکہ اس حالت میں وصل خود مزید طلب اور تمناؤں کا ایک نیا سلسلہ اپنے ساتھ لے کر آتا ہے۔ یہ ایک ایسا تسلسل ہے جو عاشق کی ذات میں ہر لمحہ نئے تغیرات کو پیدا کرتا رہتا ہے عشق کی اس نا آشنائے اطمینان فطرت کو عرفی شیرازی نے ایک قصیدہ میں بیان کیا ہے۔

عادت عشاق چسیت۔ مجلسِ غم داشتن  
حلقہ شیون زدن۔ ماتم ہم داشتن  
بر سرِ عثمان درد موجِ حلاوت زدن  
بر درِ میدانِ دل فوجِ ستم داشتن  
حمدِ غم و نعتِ دردِ بربِ دل دوختن  
شہرِ دل و باغِ جان وقفِ الم داشتن  
نغمہ داؤد را از لبِ شیون زدن  
آتشِ مزود را باغِ ارم داشتن  
با خطِ آزادگی بسدگی آموختن  
بادلِ بے آرزو چشمِ کرم داشتن

عشق کے متعلق عرفی کا نظریہ

(ترجمہ) یہ عشاق کی عادت کیسی ہے؛ کہ غم کی مجلس برپا کرتے ہیں۔ فریاد کرنے کا حلقہ قائم کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ماتم بھی ہوتا ہے۔ درد کے سمندر کے کنارے حلاوت کی ایک موج پیدا کر دینا اور دل کے میدانِ کارزار میں ستم کی ایک فوج اتار دینا۔ غم کی تعریف اور درد کی توصیف لبِ دل پر نقش کر دینا اور شہرِ دل اور باغِ جان کو غم و الم کے لئے وقف کر دینا۔ فریاد کرنے والے

لبوں پر نعمتِ داد و موجود ہونا اور غمزدگی برپا کی ہوئی دوزخ کو باغِ ارم قرار دینا۔ سرخطِ آزادی ملنے کے ساتھ غلامی کا سبق سکھانا اور دل بے آرزو کے باوجود چشمِ کرم کا امیدوار رہنا۔

عرفی نے ان اشعار میں کمالِ فن کا ثبوت دیا ہے اور ایسی حالت کی ترجمانی کی ہے جو الفاظ و بیان کی متحمل نہ تھی مگر عرفی کی قادر الکلامی کی داد دینا چاہئے کہ اس نازک اور ناقابلِ بیان حالت کو اس حسن اور خوبی سے واضح کر دیا ہے کہ اس سے زیادہ تصویریں نہیں آتا۔ اصل نظریہ صرف اتنا ہے کہ عشق میں کیفیت یہ ہے کہ غم میں حلاوت پیدا ہو جاتی ہے۔ مگر اس کی دیگر تفصیلات اور نزاکتوں کو پیش کر دینا عرفی کی عمیق فکر کو ظاہر کرتا ہے۔ دراصل یہی متضاد حالات و کیفیات ہیں جو ایک عاشق کی ذات میں سے تمام کشفات کو دور کر کے پاکی کا جوہر عطا کرنے والی ہیں۔ غالب نے اپنے متذکرہ شعر میں اسی کو "لذتہائے حسرت" کہا ہے اور پھر شکستِ آرزو کو اس لئے اختیار کیا ہے کہ اسی سے تو یہ تمام عمل تزکیہ والبتہ ہے تمنا کسی مخصوص و متعین مقصد کو حاصل کر لینے کے لئے ہوا کرتی ہے

مگر مرزا غالب "تمنا" کو مجرد حیثیت میں پیش کرتے ہیں۔ یعنی طلب ہونا کہ اس طلب سے خود طالب کی ذات میں ذوقِ عمل باقی رہے ورنہ کسی ایک مقصد کا حاصل ہو جانا ہی اگر آخری منزل ہے تو زندگی کے وسیع امکانات کو صرف اس مقصد پر قربان کر دینا ہوا۔ مرزا فرماتے ہیں :

ہوں میں بھی تماشا شائی نیز نگِ تمنا

مطلب نہیں کچھ اس سے کہ مطلب ہی براؤں سے

تمناؤں کی بولمونی اور نیزنگی کو غالب ایک تماشا شائی کی حیثیت سے



دیکھتے ہیں کیونکہ ہمارے ذہن کی حالت یہ ہے کہ ہم اکثر خیالی طور پر تمناؤں کے ذریعہ ہوائی محل تعمیر کر لیتے ہیں۔ اسی طرح جیسے ایک مفلس اپنے دوہمزد ہو جانے کے خیال میں غرق ہو کر عالی شان محل بنوانے کے خواب دیکھنے لگتا ہے۔ اس لئے ہماری کتنی تمنائیں ہیں جن کو ہم خود جانتے ہیں کہ یہ پوری نہیں ہو سکتی مگر انسان کے قلب و دماغ پر یہ تمناؤں کا نظام حاوی ہے اس لئے غالب ان کی نیزگی کو ایک تماشائی کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے ہیں۔ تمناؤں کے اس ہجوم ہی کو فرماتے ہیں:

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے  
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

کیونکہ انسان کی حالت یہ ہے کہ ہر خواہش کے پورا ہونے کے بعد وہ اس میں مزید اضافہ چاہتا ہے اور کسی تمنا کے پورا ہونے پر ٹھٹھن نہیں ہوتا۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے  
مرزا غالب اسی لئے ہجومِ تمنا کو بیان کرتے ہیں :

استدشکوہ کفر و دمانا سپاسی

ہجومِ تمنا سے لاچار ہیں ہم (نسخہ حمید یہ)  
کبھی زبان پر شکوہ آجاتا ہے اور کبھی دعا میں مصروف ہو جاتا ہے  
یہ ایک بے اختیار کی حالت ہے کہ جو دل تمنا سے لبریز ہے اس کے ہاتھوں مجبور ہو کر یہ دونوں کیفیات گزرتی ہیں ورنہ جو حال بھی گزرے  
اس پر راضی برضا رہنا چاہئے۔

تمنا کی خوبیاں اور بُرائیاں، مرزا غالب کا تمنا کو سراہنا اور  
پھر اس سے رہائی کی خواہش کزناسب سامنے آچکا اور اس تمام تفصیل و

توضیح کے بعد مرزا کے اس شعر کو سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے جس میں وہ تمنا کے دوسرے قدم کی تفصیل کرتے ہیں :

بلندی دست دعا

تا چند پست فطرتی طبع آرزو

یار ب لے بلندی دست دعا مجھے

آرزو کے متعلق ہم یہ تفصیل کر چکے ہیں کہ وہ اس مادی دنیا ہی سے

متعلق ہوا کرتی ہے اسی لئے مرزا نے اس کو "پست فطرتی طبع آرزو" کہا

ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ انسان اتنا بلند بھی ہو سکتا ہے کہ ہر سن جو اس کو کہیں بھی نظر آئے اور اس کو حاصل کر لینے کی تمنا اس کے اندر پیدا ہو سکتی ہو، وہ اس سے بلند تر اور حسین تر کا تصور قائم کر لے جیسا کہ ہم گوٹے اور اقبال کے مضامین میں دیکھ چکے ہیں، کوئی بھی محسوس و مشہود حسن توجہ پر اس طرح غالب نہ آجائے کہ اس سے خوب تر کی جستجو ختم ہو جائے۔ مرزا غالب کا مقصد یہی ہے کہ اس مادی دنیا سے جو میری آرزوئیں متعلق ہیں ان سے رہائی چاہتا ہوں کیونکہ صرف ان ہی میں الجھ کر رہ جانا تو مجھے صرف اس دنیا ہی سے متعلق اور وابستہ کر دیگا جو ایک نقشِ پا سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی اس لئے مجھے دستِ دعا کی وہ بلندی عطا فرمادے جو اس سے بالاتر ہو۔ غالب کے کلام میں جو آفاقیت اور مادراتیت عام طور پر موجود ملتی یہ شعر بھی اسی قبیل کا ہے۔

تمنا کے تعمیری اثرات اور تزکیہ باطنی کے ساتھ اس کے اندر خامی بھی موجود ہے کہ وہ فرد کو اس عالمِ آب و گل ہی میں مقید رکھتی ہے اور مادہ سے تعمیری اثر پتلیوں ہی سے فرد کو وابستہ کر دیتی ہے۔ حضرت میر تقی میر نے اسی امر کو محسوس کر کے یہ شعر کہا تھا :

سراپا آرزو ہونے نے زندہ کر دیا ہم کو      وگرنہ ہم خدا سے تڑپے تڑپے دعا ہوتے



مقصد یہ ہے کہ صفات الوہیت کا مکمل پرتو انسان میں موجود ہے مگر اس عالمِ رنگ و بو سے اس کو متعلق اور وابستہ کر دینے کی تمام ذمہ داری اس کی تمناؤں پر ہے اگر یہ نہ ہوتیں تو پھر انسان صرف اپنی ان ہی صفات کے ساتھ ہوتا جو اس کائنات پر حکمرانی کرنے والی ہیں اور بندگی و بیچارگی کی کوئی صفت اس کے اندر نہ ہوتی۔ اس منشا پر مرزا غالب بھی تیرے صاحب کے مہنوا ہیں :

مگر تجھ کو ہے تیرا اجابت دعا مانگ

یعنی بغیر یک دل بے مدعا نہ مانگ

ایک صورت تو یہ ہے کہ تمناؤں کے ذریعہ سے انسان عشق کی پاکی حاصل کر لے اور پھر اپنی نورانیت سے دنیا کو منور کر دے جس کی تفصیل گذر چکی اور دوسری صورت یہ ہے کہ مادیت کے جلوؤں سے متاثر ہونے والا دل ہی یکسر منقلب ہو جائے اور صرف حسنِ حقیقی ہی سے عشق و وابستگی اس کو تمام دنیا سے بے نیاز بنا دے۔ اور وہ اس موجود دنیا سے متعلق نہ ہو بلکہ اپنی دنیا آپ تعمیر کرنے والا ہو جس کی وضاحت علامہ اقبالؒ کے اکثر اشعار میں ملتی ہے :

(۱) اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے

سزا آدم ہے ضمیر کن نکال ہے زندگی (خضر راہ)

(۲) ہو صداقت کے لئے جس دل میں مرنے کی تڑپ

پہلے اپنے پیکرِ خاک کی میں جاں پیدا کرے

پھونک ڈالے یہ زمین و آسمان مستعار

اور خاک سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے

غالب کے شعر میں "دل بے مدعا" کا جو لفظ ہے اس کو شعرائے سابق نے "ترکِ مراد" کی اصطلاح کے ساتھ پیش کیا ہے۔ عراقیؒ



فرماتے ہیں :

خواہی کہ بیا بی ایں چنیں کام  
در ترک مراد خویش کن خوش  
چوں ترک مراد خویش گیری  
گیری ہمہ آرزو در آغوش

(ترجمہ) ”اگر تو چاہتا ہے کہ اس طرح کی کامیابی حاصل کرے تو اپنی مراد کو ترک کرنے میں جدوجہد کر۔ کیونکہ جب تو ترک مراد میں کامیاب ہو جائیگا تو تمام آرزوؤں کو حاصل کرے گا۔“

نظیری نیشاپوری کا شعر ہے :

تا در طلب کام خودی کام نیابی  
بگذر ز مراد خود و مقصود بیرگیر

(ترجمہ) ”جب تک تو اپنے کام کی طلب میں مصروف ہے کام انجام پذیر نہ ہوگا۔ اپنی مراد کو چھوڑ دے اور پھر مقصود سے ہم آغوش ہو جا۔“

خواجہ حافظ فرماتے ہیں :

طریق کام حبتن چیت ؟ ترک کام خود کردن  
کلاہ سروری انیت گرایں ترک بردوزی

(ترجمہ) ”مقصود کو حاصل کر لینے کی تدبیر کیا ہے ؟ یہ کہ مقصود ہی ترک کر دو اگر تو اس ترک کو حاصل کرے تو پھر یہی کلاہ سروری ہے۔“

جو کچھ ان اشعار میں کہا گیا ہے مرزا غالب نے اس کو دل بے مدعا کہہ کر ادا کر دیا ہے۔ مگر غالب کا اصل فلسفہ وہ ہے جو ہم ان کے تصورِ تمنا کے سلسلہ میں پیش کر رہے ہیں۔ مرزا فتح کائنات کے تصور کو انسان میں



راسخ کرنا چاہتے ہیں اور عزمِ دمہت کی جولانیاں انسان میں پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ فارسی میں ایک غزل کا مطلع ہے :

خیزو بے راہہ روی راسر راہے دریاب  
شورش افزانگہ حوصلہ گاہے دریاب



اگر شورش افزانگہ اور حوصلہ مندی کسی کو مل جاتی ہے تو پھر وہ اس کائنات کے نظام کی پابندی سے آزاد ہو کر خود اپنی دنیا علیحدہ تعمیر کرنے لگتا ہے۔ یہاں اس کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے کہ یہ حالت خود تمنا اور آرزو ہی کی ہے کہ وہ نئے تصورات کو پیدا کرے اور کسی ایک حسن سے وابستگی نہیں بلکہ اپنے تصور کے پیدا کردہ حسن کے مطابق ایک نئی دنیا تعمیر کر دی جائے۔ مرزا غالب اس کائنات اور اس کے حسن ہی سے متعلق ہو جانے کو اپنے متذکرہ شعر میں ”پست فطرتی طبع آرزو“ کہہ رہے ہیں اور ”بلندی دست دعا“ وہ ہے جب انسان اس کائنات سے ماورائیں پہنچ جائے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

نسیہ و نقد دو عالم کی حقیقت معلوم

لے لیا مجھ سے مری ہمت عالی نے مجھے

اس شعر میں صرف دنیا ہی کو نہیں بلکہ دوسرے عالم کو بھی بے حقیقت قرار دیتے ہیں اور انسانی ہستی کو دونوں عالم سے گراں تر ظاہر کر رہے ہیں اس دنیا کے حسن میں جب تک فرد گھبراتا ہے اس کے اندریاس و امید کے جذبات کام کرتے رہتے ہیں اور جب تک انسان اس حالت میں رہتا ہے وہ اس موجودہ نظام کا محکوم ہے۔ مرزا فرماتے ہیں :

یاس و امید نے یک عرصہ میداں بازگا

عجزِ ہمت نے طلسمِ دلِ ساحلِ باندھا

اس دنیا میں جدوجہد کے معرکے ہیں یا بے عملی کے مظاہرے ان سب کا اصل و ماخذ انسان کے باطنی حالات ہیں کہ یاس و امید سے جدوجہد اور کوشش کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور جب ہمت و جرأت کا فقدان ہوتا ہے تو وہ ایک ساحل کی سی حالت ہے جس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ غالب کا مقصد یہ ہے کہ یہ ساری دنیا انسان کے باطنی حالات سے متاثر ہو رہی ہے اور ہم ان کو مختلف عوامل سے منسوب کر دیتے ہیں۔ حالانکہ وہ ہمارے باطن کا عکس ہوتے ہیں یعنی ارادی یا غیر ارادی اور شعوری یا لاشعوری طور پر انسان ہر وقت ایک نئی دنیا تعمیر کر رہا ہے۔

آرزو کا تاریک پہلو

آرزوؤں کا تاریک پہلو یہ ہے کہ ان کے ہاتھوں مجبور ہو کر انسان ان اعمال کا بھی ارتکاب کر گزرتا ہے جو اس کی انسانیت کو تباہ کرنے والے ہیں اور انہیں کو شریعت نے معصیت قرار دیا ہے۔ یہی جذبہ ہے جس کے باعث انسان ساری کائنات کو فتح کر لینے کا عزم اور حوصلہ رکھتا ہے۔ اور یہی جذبہ ہے جس کے باعث اخلاق کے تمام مسئلہ اصول اور دینی ہدایات سے بے نیاز ہو کر انسان آگے بڑھتا ہے اور اسی جذبہ کی تسکین کے لئے اپنا متاعِ انسانیت تک قربان کر دیتا ہے۔ مرزا فرماتے ہیں :

بہترِ حسرتِ دل چاہئے ذوقِ معاصی بھی

بھروں یک گوشہ دامن گر آبِ ہفت دریا ہو

ساتوں سمندروں سے صرف ایک گوشہ دامن تر ہو سکتا ہے تو ذوقِ معاصی کی وسعت کا کون اندازہ کر سکتا ہے لیکن مرزا غالب کا تصور یہ ہے کہ انسان کائنات سے وسیع تر ہے اور اس کی وسعت خود اس کی تمناؤں کے سبب سے ہے کیونکہ انسان کا سارا عمل تمنا ہی سے پیدا ہوتا ہے اس لئے حسرتِ دل



کے بقدر ہی انسان میں ذوقِ معصیت ہونا بھی ضروری ہے۔ یہاں حسرتِ آرزو کے معنی میں استعمال ہوا ہے جسرت کے دوسرے معنی ناکامی پر افسوس کے ہیں غالب نے اس لفظ کو اس معنی میں بھی استعمال کیا ہے :

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد

یارب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے

تمناؤں کا حال تو وہ ہے جو پہلے شعریں فرما چکے ہیں کہ ساتوں سمندروں سے ایک گوشہء دامن تر ہوتا ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ جو جو تمنا میں زندگی میں پیدا ہو کر پوری نہ ہو سکیں ان کی حسرت ہی رہ گئی تو ان کی داد تو ملنا چاہئے اگر ساری زندگی کا محاسبہ کیا جائے تو گناہوں سے زیادہ شکستِ تمنا اور حسرتوں کا شمار ہوگا اس لئے میرے معاصی کی سزا کا حکم دینے سے پہلے مجھے ناکردہ گناہوں کی حسرت کی داد تو ملنا ہی چاہئے۔ قیامت میں انسان کی ذات پیش ہوگی جس میں تمام اگلے اور پچھلے اعمال، خیالات، تصورات، جذبات اور احساسات کے اثرات محفوظ ہوتے جا رہے ہیں۔ اسی ذات میں تمناؤں کی شکستوں کے جو اثرات محفوظ ہیں ان کا لحاظ بھی حساب و کتاب کے وقت کیا جانا چاہئے اور غالباً کیا بھی جائے گا مگر غالب کا مقصد دوسرا ہے یعنی جب گناہوں کے مقابلہ میں حسرتیں زیادہ ہیں تو اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ زندگی میں کامیابی اور کامرانی کی حسرتوں کے مقابلہ میں ناکامیوں کے رنج زیادہ ہیں تو مجھے معافی ملنا چاہئے۔ مرزا نے خود ہی ایک شعریں اس مطلب کو بیان کر دیا ہے :

آتا ہے داغِ حسرتِ دل کا شمار یاد

مجھ سے مرے گنہ کا حساب اسے خدا نہ مانگ

اس شعریں "حسرت" کے ساتھ "داغ" کا لفظ شامل ہونے سے رنج و افسوس

## مرزا غالب کا تصورِ تمنا

کی فراوانی ہی معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کا اثر بھی قلب و دماغ پر ظاہر ہوتا ہے یعنی میری ذات میں صرف گناہوں ہی کے اثرات تو محفوظ نہیں ہیں بلکہ دل پر وہ داغ بھی تو ہیں جو شکستِ تمنا سے پیدا ہوئے ہیں وہ یقیناً ان سے ناکد ہیں جو تمناؤں کو پورا کرنے میں معاصی سرزد ہوئے ہیں۔ مرزا غالب اس مضمون کو ایک دوسرے شعر میں واضح کرتے ہیں :

خمش میں نہاں خوں گشتِ لاکھوں آرزوئیں ہیں

چراغِ مُردہ ہوں میں بے زباں گورِ غریباں کا

کتنی نادرت شبیہ اس شعر میں استعمال ہوئی ہے کہ گورِ غریباں جس

کا کوئی پرسانِ حال نہیں ہوتا اس کا بجھا ہوا چراغ جس کو دوبارہ جلانے والا کوئی نہیں ہے اسی طرح کی میری خمش ہے جس میں خوں گشتِ لاکھوں آرزوئیں موجود ہیں اس موضوع پر عزیزِ مکھنوی کا یہ شعر بھی خوب ہے :

عمرِ عزیزِ گزری حسرتِ پستیوں میں

ایسی بھی زندگی کا یارب حساب ہوگا؟

مرزا غالب تمناؤں کی اس وسعت اور پھر اس میں ارتکابِ معصیت

ہی کو فرما رہے ہیں جبکہ فرماتے ہیں :

دریائے معاصی تنکِ آبی سے ہوا خشک

میرا سیرِ دامن بھی ابھی تر نہ ہوا تھا

یعنی جتنی تمنائیں دے کر مجھے بھیجا گیا ہے دریائے معاصی میں اتنا

پانی کہاں ہے میرا سیرِ دامن بھی تر نہ ہوا تھا کہ دریائے معاصی خشک

ہو گیا۔ انسان عمل کے کن عظیم امکانات کے ساتھ تخلیق کیا گیا ہے وہ اس

شعر سے ظاہر ہے کہ ان اعمال ہی میں اللہ تعالیٰ کے احکام سے فرار اور گریز



## مرزا غالب کا تصورِ تمنا

سرزد ہوتا ہے۔ اور یہی نافرمانی اور معصیت ہے مگر وہ دریائے معصیت انسانی عمل کے مقابلہ میں محض، پیچھے ہے۔ تمنائیں ہی معصیت پیدا کرتی ہیں مگر ان کی وسعت کا حال یہ ہے کہ معصیت کا بجز خوار دامن تمنا کا سرا بھی تر نہیں کر پاتا۔

تمنا کا جذبہ اور پھر اس سے عمل کی پیدائش ساری مخلوقات میں سے صرف انسان ہی کو ملی ہے۔ اور مرزا غالب کا تمنا کے متعلق کیا تصور ہے وہ ان سطور میں سامنے آگیا تو اب اس سے اندازہ کرنا چاہئے کہ انسان کی جامعیت اور انفعلیت کے بارے میں غالب کا تصور کیا ہوگا۔

صوفیاء کرامؒ کے ایک طبقہ نے تو انسان کو عالمِ اصغر کہا اس کا مقصود صرف اتنا تھا کہ جو خاصیات اس عالم کے تمام اجزائے ترکیبی میں پائی جاتی ہیں ان میں یکجا کر دی گئی ہیں مگر صوفیاء ہی کے دوسرے عظیم مفکرین نے انسان کو عالمِ اکبر بھی فرمایا ہے کیونکہ ترقی کرتے چلے جانے کے جو عظیم امکانات انسان کی ذات میں جمع کر دیئے گئے ہیں وہ کہیں اور موجود نہیں ہیں۔ مرزا غالب کے تصورِ تمنا کی جو وضاحت ان سطور میں سامنے آئی اس سے خود یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہ انسان کو عالمِ اکبر تسلیم کرتے ہیں اور اس مخلوق کو ان صلاحیتوں اور قوتوں کا حامل مانتے ہیں جن کا تحمل یہ پوری کائنات نہیں کر سکتی اور انسان میں ان خوابیدہ صلاحیتوں کی بیداری کا انحصار عمل پر ہے اور عمل کی محرک تمنا ہی ہے۔ مرزا غالب انسان اور کائنات کا مقابلہ ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

رہا آباد عالمِ اہل ہمت کے نہ ہونے سے

بھرے ہیں جس قدر جامِ دسبومیخانہ خالی ہے

یعنی اگر اہل ہمت موجود ہوتے تو اس سارے عالم کو توڑ پھوڑ کر اپنی مرضی کے

مطابق ایک دوسری دنیا تعمیر کر دیتے مگر ہمت کا وجود صرف تمنا پر ہے۔ تمنا جتنی قوی ہوگی ہمت و جرات اسی قدر مستحکم اور مضبوط ہوگی اور تمام موانع سے انسان کے متصادم ہو جانے کی ضمانت یہی ہے چونکہ اہل ہمت کی کمی ہے اس لئے یہ کائنات اپنی جگہ باقی ہے۔ ورنہ نہ جاتے کب کی درہم برہم ہو گئی ہوتی اور اس کے بجائے ایک دوسری ہی دنیا میں ہم زندہ ہوتے۔

یہاں یہ امر ملحوظ رہنا چاہئے کہ یہ تغیر و انقلاب اس مادی عالم سے متعلق نہیں ہو کر تا، بلکہ جب بھی کوئی صاحبِ ہمت اولوالعزم اور جوانمرد اٹھتا ہے تو اس نے اخلاقی دنیا میں یہ انقلاب برپا کیا ہے کہ ایسا نظر آنے لگا گویا سارا عالم ہی بدل گیا ہے۔ مادی دنیا اپنی جگہ باقی اور برقرار رہتی ہے مگر عمل کی دنیا یکسر بدل جایا کرتی ہے۔ حضرت علامہ اقبال نے فرمایا ہے :

چوں جہاں کہنہ شود پاک بسوزند اورا  
 دزہاں آب و گل ایجاد جہاں نیز کنند (ذبورعجم)  
 (ترجمہ) جب یہ جہاں پُرانا ہو جاتا ہے تو اس کو یکسر ہلا ڈالتے ہیں اور اُسی آب و گل سے دوسرا ہی جہاں تعمیر کر دیتے ہیں۔  
 یہ جہاں اپنی جگہ باقی رہتا ہے مگر اب وہ پرانا جہاں جل چکا ہوتا ہے۔ اس شعر میں ”پاک بسوزند“ کی اصطلاح غائبی علامت ہی کی وضع کردہ ہے کہ موجود ہوتے ہوئے یہ سب کچھ جل چکا ہوتا ہے اور پھر اسی آب و گل سے دوسرا جہاں تعمیر کر دیا جاتا ہے۔

تمنا کے دوسرے قدم کی ایک وضاحت تو یہ ہونی چاہیے کہ جو بیانات میں آگئی اور اس کے ساتھ ہی یہ امر بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ جب پورا عالم امکان انسان



کے صرف ایک قدم سے زیادہ وسیع نہیں ہے تو دوسرا قدم لازمی طور پر عالمِ روحانی ہی کا ہوگا۔ اور دراصل انسان کی تخلیق کی اصل غرض و غایت اس دوسرے عالم کو فتح کر لینے کی ہی ہے۔ مگر غالب کا مقصد یہ ہے کہ اس عالمِ مادی سے گزر جانے کے بعد عالمِ روحانی کی فتح بھی تمنا ہی کے ذریعہ سے ممکن ہے اسلئے اس جذبہ کی تقدیس ظاہر ہے یہ سب اُس انسانی عظمت کا بیان ہے جس میں کوئی مخلوق انسان کی حریف نہیں ہے۔



میرزا غالب کا تصورِ حسن



## مرزا غالب کا تصورِ حسن

حالات و کیفیات پر ہر شخص اپنے ذاتی و انفرادی ذوق و رجحان کے تحت رائے قائم کرتا ہے یعنی ہر شخص ایک مخصوص قوتِ تنقید اپنے اندر رکھتا ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ ایک حقیقی شاعر دراصل ایک ناقد ہوتا ہے جو حالات و کیفیات پر ناقدانہ بصیرت سے غور کرتا ہے اور اپنے مطالعہ اور فکر کے نتائج کو حسن ادا کی خوبیوں کا لحاظ رکھتے ہوئے بیان کر دیتا ہے تو یہ ہرگز غلط نہ ہوگا۔ ایک حقیقی شاعر کا مرتبہ اور مقام متعین کرنے کے لئے ہمیں ہمیشہ یہ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس نے کن مضامین کو اپنے مطالعہ کے لئے منتخب کیا اور پھر ان مضامین کے کن پہلوؤں کا بیان اس کے یہاں ملتا ہے۔ مطالعہ کا نشتا اور فطرتِ انسانی کے متعلق اس نے جن گہرائیوں اور وسعتوں کو پیش کیا ہے، وہ کیا ہیں؟ حسن و عشق دنیا کے تمام ہی شعراء کا موضوعِ سخن رہا ہے اور اتنے لاتعداد زاویوں سے اس موضوع پر شعراء غور کر چکے ہیں کہ شاید اس کا کوئی گوشہ ایسا نہیں رہ گیا ہے جو روشنی میں نہ آگیا ہو۔ مگر اس موضوع کے ایسے نازک پہلو بھی ہیں جن تک صرف ان شعراء کی رسائی ہوئی ہے جو اہل علم اور صاحبانِ فکر و نظر تھے۔ مرزا غالب کی فکر اور اصابتِ رائے اور جستجو کو تمام ناقدین نے تسلیم کیا ہے اور مرزا صاحب نے اس کو واضح کیا ہے کہ عشق انسان کی فطرت ہے اور عشق کی فطرت تناثرِ حسن ہے۔ اور اپنی اسی جستجو میں وہ ساری کائنات کو چھان ڈالتا ہے۔ ہر شے کا جائزہ لیتا ہے اور حسن کے مظاہرے سے اپنے دل و دماغ کو منور کرتا چلا جاتا ہے اور ساتھ ہی یہ نظام بھی جاری رہتا ہے کہ وہ جس

حسن سے بھی متاثر ہوتا ہے وہ اس کے ذوقِ حباں میں مزید تقویت دیتا ہے اور پھر وہ اس سے بھی بہتر حسن کی تلاش کرتے لگتا ہے۔ بالآخر وہ چلا اٹھتا ہے :

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں

خاک میں کیا صورتیں ہونگی کہ پنہاں ہو گئیں ( غالب )

انسان کو اللہ تعالیٰ نے جو حوصلہ عطا کیا ہے اس کو پورا کرنے کا میدان

یہی زمین ہے اور اس زمین میں موجود سارا حسن اپنے دامنِ دل میں جمع کر لینے

کے بعد غالب اپنے عدمِ اطمینان کا اظہار کرتا ہے کہ لالہ و گل کی یہ بہاریں حسن

کے آخری مراتب ہرگز نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ تو قدرت نے خود پیدا کر دیئے ہیں

ابھی حسن کی ان شاخوں کی نمود و ظہور اور باقی ہے جو اسی خاک میں پنہاں ہیں تاکہ

انسان ان کو کھود کر نکالے اور منتظرِ عام پرے آئے جس خاک سے لالہ و گل کے

حسین اجسام پیدا ہوئے وہ دوسری حسین اشیاء کو پیدا کرنے سے قاصر نہیں

ہو سکتی۔ نہ جلنے حسن کے کیتے خزان و دفائن ہیں جو ابھی تک بطنِ زمین میں پوشیدہ ہیں

اور انسانی جدوجہد کے منتظر ہیں۔ انسان کو جو حوصلہ کی لا محدود قوت دی گئی ہے

وہ بے معنی نہیں ہے یقیناً زمینِ حسن کے ان خزانوں کی امین ہے جن کو نکالی

کر لے آنے کا ذمہ دار انسان کا حوصلہ اور جدوجہد ہے۔ قدرت کا نفاذ یہ ہے

کہ وہ سبب (Cause) پیدا کرتی ہے اور پھر اسی سے نتیجہ (Effect)

پیدا ہوتا چلا جاتا ہے۔ مگر ہر سبب کی تخلیق سے پہلے قدرت نتائج کے پیدا ہونے

کا میدان اور سامان فراہم کر دیا کرتی ہے۔ انسان کو حوصلہ اور حسن کی طلب عطا کرنا

ایک سبب (Cause) کے مثل ہے اور اس کے نتائج کے لئے زمین کو وہ

صلاحیتیں پہلے عطا کر دی گئی ہیں جو انسانی حوصلوں اور کوششوں سے نمایاں

ہو کر منتظرِ عام پر آجائیں۔ گویا انسان کو حوصلہ عطا کرنا خود اس کا ثبوت ہے



کہ ابھی بطنِ زمین میں نہ جانے کتنے حسن اور پوشیدہ موجود ہیں جن کو انسانی  
حید و جہدِ منظرِ عام پہ لائے گی۔ مرزا غالب نے حسن کا جو خواب دیکھا تھا  
اس کو اپنے کلام میں جا بجا پیش کیا ہے۔ اور فرماتے ہیں :  
ہوں گرمیِ نشاطِ تصور سے نغمہ سنج

میں عندلیبِ گلشنِ نا آفریدہ ہوں (سنیٰ حمیدیہ)  
اور مشاہدات و تجربات اس کو ثابت کر چکے ہیں کہ انسان کی قوتِ تخلیق  
برابر نئے حسن پیدا کر چکی ہے اور کر رہی ہے بلاشبہ وہ اسی زمین کے مختلف اجزاء کے  
کچھ نئے امتزاج ہوتے ہیں جن سے ایک نیا حسن معرضِ وجود میں آ جاتا ہے۔  
پھولوں اور پھلوں کی کتنی نئی اقسام ہیں جو ان نئے امتزاجات سے  
پیدا ہو گئی ہیں۔ توانائیوں (Energies) کی جو تحقیق انسان کر چکا ہے  
اس نے نہ جانے حسن کے کتنے نئے نمونے پیدا کر دیئے ہیں۔ ایک بجلی ہی کو مقید  
کر لینے کی تحقیق اور دریافت نے انفرادی اور اجتماعی زندگی اور سیاستِ مدن  
کے تمام گوشوں کو نہ صرف متاثر کیا ہے بلکہ یکسر منقلب کر ڈالا ہے اور ابھی نہیں  
بتایا جاسکتا کہ کیا کچھ اور باقی ہے جس کی تحقیق آئندہ ہوگی۔ علامہ اقبالؒ نے  
اسی لئے فرمایا تھا :

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید  
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں

اس کائنات کو ایک تدریجی ارتقا کے نظام کے ساتھ پیدا کیا گیا ہے  
اور ارتقا کے معنی یہ ہیں کہ صلاحیتیں (Potentialities) پیدا  
کر دی جاتی ہیں جن میں ترقی کر کے قوت بن جانے کی ایک استعداد ہوتی ہے  
اور ایک صلاحیتِ قوت میں منتقل ہو جانے کے بعد کہیں وہ زور (Force)

اپنے اندر پیدا کر پاتی ہے۔ جو اس کو کسی مرتبہ اور مقام پر فائز کر سکے۔ وہ بے مقدار ذرہ جو کل تک ناقابل تقسیم سمجھا جاتا تھا بیسویں صدی میں بحلی کے ذریعہ تقسیم کر لیا گیا اور اس کے اندر پوشیدہ جو قوتیں دریافت ہوئیں وہ ہیروشیما اور ناگاساکی کو برباد کر دینے والی ثابت ہوئیں اور آج جو ہائیڈروجن بمب تیار ہوا ہے وہ ہیروشیما کو تباہ کرنے والے ایٹم بمب سے دس ہزار گنا زیادہ طاقت ور ہے۔ اور ایک مکعب سینٹی میٹر میں ہائیڈروجن کے چوتھ ہزار مہاسکھ ایٹم موجود ہیں اور ہر ایٹم میں توانائی (Energy) کام کر رہی ہے۔ اس کائنات کی تعمیر جرسن فلاسفر لیبینز (Leibnitz) کی اصطلاح میں مونیدس (Monads) سے ہوئی ہے یعنی باریک سے باریک ذرہ (Particle) اور اس کے اندر ہی قدرت نے صلاحیتوں کے خزانے پیدا کر دیئے ہیں۔ نہیں بتایا جاسکتا کہ ابھی کتنے حسن اور ہیں جو آئندہ منظرِ عام پر آئیں گے کیونکہ اٹامک انرجی جو ترقیاتی کاموں میں استعمال کی جا رہی ہے اس کے اکثر کرشمے سامنے آچکے ہیں اور نہیں بتایا جاسکتا کہ ابھی اور کیا کچھ نمودار ہونے کو باقی ہے۔

غالب کے زیرِ نظر شعر: سب کہاں کچھ لالہ دگل میں نمایاں ہو گئیں  
کی حسیگمِ ادا آبادی نے تردید کی ہے:

حسن کی شانیں تھیں جتنی سب نمایاں ہو گئیں  
جو ترے رُخ سے بچیں رنگِ گلستاں ہو گئیں

جگر نے حسن کی جامد (Static) حالت کو بیان کیا ہے۔ ایک

حسن چشمِ دایرو اور جسمِ رقامت کا ہے اور وہ بلاشبہ جامد ہی ہے۔  
مگر دستِ مشاطہ اسی جامد حسن میں جو آرائش و زیبائش پیدا کر دیتا ہے



کیا وہ اس کو دوسرا ہی حسن نہیں بنادیتا؟ اور اس جامد حسن میں یہ نئے احوال روزانہ گزرتے ہیں۔

”رنگِ گلستاں“ میں جو تدریجی انقلاب روزانہ ہو رہا ہے اس سے جگر نے صرف نظر کر لیا ہے۔ مرزا غالب کے شعر میں تخنیل کی جو وسعت کار فرما ہے اس میں جگر نے مقامیت کا رنگ پیدا کر دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جگر اس شعر میں اس نظریہ سے متاثر ہے جو کائنات کو اپنی ذات میں مکمل تسلیم کر لینے سے متعلق ہے اور اس لحاظ سے یہ شعر بالکل صحیح ہے کہ اس کائنات کی تخلیق سے پہلے قدرت کا ملہ نے جس اصول پر اس کو تخلیق کرنا طے کیا تھا اسی کی صلاحیت اس کے اندر پیدا کر دی تھی وہی صلاحیتیں اب ظاہر ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ اور ہم انھیں کو حسن کہتے ہیں اور ہر صلاحیت و استعداد کا ظہور لازمی ہے اس لئے مختلف اور متعدد جلوے حسن کے پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حسن کی جس قدر شانیں کائنات کی ذات میں پنہاں و مرکوز تھیں نمایاں ہو گئیں۔ فانی نے بھی ایک شعر میں حسن کو عشق کے مقابلہ میں ”کامل“ کہا ہے۔

خود حسن کمالِ حسن ہے یعنی حسن جہاں ہے کامل ہے

اور عشق مآلِ عشق ہے یعنی عشق میں کامل کوئی نہیں

مگر فانی نے عشق کی ہر دم متغیر (Dynamic) حالت کا حسن کی جامد (Static) حالت سے مقابلہ پیش کیا ہے کہ عشق کی ہر کیفیت اپنے سے پہلی کسی کیفیت یا حالت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف حسن ایک جامد حالت میں ہے اور اگر دشت مشاہد اس میں زیبائش پیدا کرتا ہے تو وہ خود ایک نیا حسن ہوتا ہے نہ کہ اس حسن میں کوئی اضافہ ہوتا ہے، یعنی چشمِ محبوب خود ہی حسین ہے اور اس میں کوئی اضافہ ممکن نہیں ہے مگر سُرمرہ

اور کا جل کے لگ جانے سے ایک نیا حُسن پیدا ہو گیا نہ کہ اس حسن میں اضافہ ہوا۔ دوسری بات یہ ہے کہ فانی نے انفرادی حسن کو کامل بتایا ہے۔ آفاق میں نئے حُسن پیدا ہونے یا نہ ہونے سے اس کا کوئی علاقہ نہیں ہے۔

مرزا غالب کے تصور حُسن پر غور کرنے میں اس کا لحاظ کرنا ضروری ہے کہ وہ صرف کسی شکل و صورت میں حُسن کو محدود نہیں سمجھتے بلکہ آفاق کی ہر کیفیت میں ایک حُسن پاتے ہیں حالانکہ زیرِ نظر شعر میں "صورت" کا لفظ موجود ہے مگر فارسی کلیات میں جو قصیدہ ۱۷۸ ہے اس میں نہایت تفصیل سے مرزا نے اس موضوع کو واضح کیا ہے کہ ادل میں ہی جب "اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ" (کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں) کی ندا بلند ہوتی تو ایک انکار کے ذمہ کفر میں داخل ہو گیا اور دوسرا اقرار کر کے جماعتِ مومنین میں شامل ہو گیا اور پھر اس کائنات کی تشکیل شروع ہوئی تو حالات و کیفیات کے فرق کو قائم کیا گیا اور اس دُنیا کا سارا حسن اسی فرق کی بنا پر ہے جیسا کہ ذوق نے ایک شعر میں کہہ دیا ہے :

گُل ہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن

اے ذوق اس جہاں کو ہے زیبِ مختلف سے

یعنی نور کا امتیازِ ظلمت کے سبب سے ہے۔ اگر صرف ایک ہی حالت ہوتی تو کسی دوسری امتیازی نوعیت کا تصور ممکن نہ تھا۔ اقدار و تعینات کی اس دُنیا میں ہر حسن صرف اس لئے حُسن ہے کہ اس کے مقابل میں بدرونی اور بدزیبی بھی موجود ملتی ہے۔ مرزا غالب نے اس قصیدہ میں اس نوعیت کو کافی مثالوں سے واضح کیا ہے۔ اور اس کے بعد آخر میں فرماتے ہیں :

ہر حسن کہ اندر پس ایں پردہ نہاں بود

گوئی ہمہ از پردہ بیکبار برآمد



ہم حسن باندازہ مستورنی خود ماند

ہم کام دل و دیدہ ز دیدار برآمد

(ترجمہ) اس پردہ کے اندر جو بھی حسن پوشیدہ تھا اس کے متعلق تم کہو گے کہ وہ پردہ سے دفعتاً باہر آ گیا ہے لیکن حالت یہ ہے کہ ہر حسن اپنی مستوری کا ایک مقررہ اندازہ رکھتا ہے۔ اور دل و دیدہ کا کام دیدار سے پورا ہونے کا رت آ گیا۔

پہلے شعر میں دو لفظ خاص طور پر توجہ کے قابل ہیں۔ پہلے مصرعہ میں ”ایں پردہ“ اور دوسرے مصرعہ میں ”گوئی“ اس ”ایں پردہ“ کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کائنات کے پردہ میں یا پھر اس فرق و امتیاز باہمی کے پردہ میں۔ دونوں حالتوں میں یہ امر مشترک ہے کہ اصل مقصود اس کائنات کی تخلیق سے حسن کی نمود نہائش ہے اور یہ نظریہ خود قرآن عظیم کی حسب ذیل آیت سے ثابت ہے کہ : **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ** (الم اسجدہ)

(ترجمہ) وہ اللہ تعالیٰ ایسا ہے کہ اس نے تمام ہی اشیاء کو حسین ترین پیدا فرمایا۔

اور اس شعر کے دوسرے مصرعہ کے لفظ ”گوئی“ کے معنی یہ ہیں کہ تم اپنے محدود تصور حسن کے ماتحت یہی کہہ سکتے ہو کہ وہ تمام حسن پردہ سے بیکبار برآمد ہو گیا گویا ہر منظر حسن اپنی جگہ مکمل اور مسحور کن ہے اور اس میں اضافہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے لیکن یہ انسان کے تصور کی محدودیت ہے۔ کیونکہ کائنات ایک تدریجی ارتقار کے اصول پر پیدا کی گئی ہے اور کائنات کی تعمیر کے لئے ارتقائی مدارج و منازل مقرر شدہ ہیں۔ اسی کی وضاحت دوسرے شعر میں فرماتے ہیں کہ ہر حسن کے پردہ میں ہونے کا ایک اندازہ ہے جو افسی

کے ساتھ مخصوص ہے یعنی حسن کی تعمیر تو غناہ سے اجتماع ہی سے ہوا کرتی ہے مگر اس کے بے شمار درجات اور مراحل ہوتے ہیں جو درمیانی درجات کہلاتے ہیں جو کچھ حالات گزرتے ہیں وہ خود حسن کی مختلف شانیں ہوتی ہیں لیکن اس آخری اور مکمل حسن کی نمود و نمائش ان تمام درمیانی منازل کے طے ہو جانے کی منتظر رہتی ہے جس طرح ہم ایک گلاب کے پودے کو دیکھتے ہیں کہ وہ زمین سے سر نکالتا ہے تو خوبصورتی کا ایک نمونہ ہوتا ہے اور جوں جوں بڑھتا جاتا ہے حسین تر ہوتا جاتا ہے۔ اور پھر ایک وقت آتا ہے کہ اس میں کلیاں آنا شروع ہوتی ہیں تو وہ ایک دوسرا حسن ہوتا ہے اور پھر گلاب کا وہ پھول کھل جاتا ہے جو اس پودے کی پیدائش کی اصل غرض تھی مگر گلاب کا یہ پھول اپنی مستوری کا ایک مخصوص انداز پہلے سے مقرر کئے ہوئے تھا اور اس اندازہ و تعین کو قدرت پہلے سے متعین کر چکی تھی اس لئے حسن کا حال یہی ہے کہ وہ اپنی نمود و نمائش کے لئے ایک اندازہ و تعین رکھتا ہے مستوری کے اس اندازہ کے لئے یہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ جس طرح گلاب کا پھول ایک کافی تدریجی حالت سے گزرنے کے بعد نمودار ہوتا ہے اسی طرح کائنات کو مجموعی طور پر دیکھنا چاہئے کہ کائنات کی مجموعی ارتقائی حالت میں کون سا حسن کس درجہ ارتقاء کی تکمیل کے بعد نمودار ہوتا ہے۔ اس طرح حسن کی مستوری کا خود ایک مقررہ اندازہ قدرت نے پہلے سے مقرر کر دیا ہے۔ بجلی اس کائنات میں ازل سے موجود تھی اور کام کر رہی تھی مگر اس کو انسان کے قابو میں کر دینے اور اس سے ہزار ہا حسن پیدا کر دینے کے لئے قدرت نے اندازے مقرر کر دیئے تھے اور جب وہ اندازے مکمل ہو گئے تو اس کو انسان کے تابع فرمان کر دیا گیا آج سولر انرجی (Solar energy) پر تحقیق کا کام جاری ہے جو ازل سے موجود ہے اور ابھی نہیں بتایا جاسکتا کہ



حسن کی وہ کون سی شاخیں ہیں جو نمودار ہو کر رہیں گی اور بطن زمین میں ابھی اور کیا کیا پوشیدہ ہے جو نکل کر سامنے آ جائے گا۔

مرزا غالب صرف حسن کی تعمیر کے ذکر پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ آخر میں فرماتے ہیں کہ سہ ہم کام دل و دیدہ ز دیدار برآمد۔ یعنی یہ کائنات حسن کے نئے جلوے پیش کر رہی ہے اور ان سے منفی حاصل کرنے کے لئے قدرت نے دل و دیدہ بتا دئے ہیں کہ وہ ان کے دیدار سے سیراب اور شاد کام ہوتے ہیں اور قدرت کا اصل مقصد ان کو سیراب کرنا تھا ورنہ اگر حسن ہے اور اس کا کوئی فقدان نہیں ہے تو پھر حسن کی تخلیق کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے مرزا غالب اس میں اس حد پر پہنچ گئے ہیں کہ خود ذات احدیت جل و علا اور کائنات کے رشتہ کو اسی پر منحصر قرار دیتے ہیں :

حسن پھر کس کام کا جب چاہنے والا نہ ہو

سچ ہے تجھ سے دلربا کو لطف بیکافی نہ تھا

غالب کے اس شعر کا مضمون اس مشہور حدیث قدسی سے ماخوذ

ہے جس کی صحت میں علمائے حدیث کو کلام ہے :

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَلَجَبْتُ اَنْ اُخْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ

(ترجمہ) میں ایک مخفی خزانہ تھا پھر میں نے اس کو پسند کیا کہ میں پہچانا جاؤں لہذا

میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔

اس مضمون میں مرزا غالب نے صرف شاعرانہ طرز ہی نہیں اختیار کیا ہے بلکہ اپنے تصور حسن کو بھی واضح کر دیا ہے کہ سہ سچ ہے تجھ سے دلربا کو لطف بیکافی نہ تھا۔ یعنی حسن مستور ہونے اور پردہ میں رہنے کے لئے نہیں ہے اور اگر ایسا ہو تو پھر حسن کا کوئی مقصد ہی باقی نہیں رہ جاتا اور قدرت

نے جو اختلاف و تنوع اس کائنات میں قائم فرما دیا ہے وہ سب مہمل اور بے معنی ہو جاتا ہے۔ اس حسن و تنوع سے اصل مقصد اس عشق کی پیدائش ہے جس کا امین انسان کو بتایا گیا ہے اور اسی لئے معرفتِ ربانی حاصل کرنا صرف انسان کا مقدر ہے۔ مرزا غالب نے اپنے ایک دوسرے شعر میں اسی حدیثِ قدسی کے مضمون کو پیش کیا ہے :

دہر جزو جلوہ یکتائی معشوق نہیں

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود ہیں

مصرعہ ثانی کا مضمون یہ ہے کہ حسنِ ازل خود اپنے جلوے دکھتا چاہتا تھا اور اس کی اس خود بینی نے اس پوری کائنات کو پیدا کر دیا یعنی یہ ساری کائنات صرف اسی کے جلوؤں کا منظر ہے۔ وحدت الوجود کا نظریہ یہی ہے اور مرزا غالب چونکہ اسی نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں اس لئے اسی کو اس شعر میں بیان کر دیا ہے لیکن پہلے مصرعہ میں وہ حسن کے متعلق اسی نظریہ کو واضح کرتے ہیں کہ معشوق حقیقی کی یکتائی کے جلوہ کے علاوہ اس دہر کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور "دہر" کے معنی ہیں "زمانہ" یعنی جو انقلاب و تغیر ہر لمحہ اس کائنات میں واقع ہو رہا ہے اسی کو دہر سے موسوم کیا جاتا ہے اور یہ انقلاب و تغیر ایک تو ماضی کے نقوش کو فنا کرتا جا رہا ہے اور دوسری طرف مستقبل کی تعمیر کر رہا ہے جس میں ماضی کا جزو صالح باقی رہ جاتا ہے اور جزو فاسد مٹ جاتا ہے اس طرح حسن کی نئی شانیں ہر لمحہ اس کائنات میں رونما ہو رہی ہیں اور بلاشبہ ہر حسن خود اپنی جگہ مکمل ہوتا ہے مگر نئی تعمیر اس بات کو ظاہر کر دیتی ہے کہ حسنِ ازل کا نیا جلوہ پہلے جلوہ سے خوبتر اور مکمل تر ہے۔ حضرت امیر خسرو اسی بات کو شاعرانہ انداز میں فرماتے ہیں :



اے گل چو آمدی ز زمین گو چہ گو نہ اند  
 آں روئے ہاکہ درتہ گردِ فنا شدند  
 (ترجمہ) اے گل جو زمین کی تہہ سے برآمد ہوا ہے ذرا یہ تو بتا کہ وہ چہرے جو  
 گردِ فنا میں دفن ہو چکے ہیں کس حال میں ہیں؟  
 موت کے ہاتھوں جو حسن مٹ گئے ہیں یہ ان پر غم کا اظہار اور ایک  
 درسِ عبرت ہے کیونکہ کل تک جو حسن اپنے جلوؤں سے دلوں کو مستخر کر لیتے تھے  
 آج زیرِ زمین خاک میں آسودہ ہیں۔ مولانا حالی نے بھی اس تغیر و انقلاب پر ایک  
 ایسا ہی درس دیا ہے :

کس سے پیمانِ وفا باندھ رہی ہے بیل  
 کل نہ پہچان سکے گی گلِ تر کی صورت  
 قرآن حکیم نے جو یہ درس معرفت دیا ہے کہ : کُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي  
 شَأْنٍ (الرحمن)۔ (ترجمہ) اللہ تعالیٰ ہر روز ایک نئی شان سے جلوہ فرما رہا ہے۔  
 اس کی تفسیر اس تمام وضاحت سے سامنے آ جاتی ہے۔ اس تمام تفصیل کے  
 بعد پھر اصل موضوع کی طرف مراجعت کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ذاتِ  
 احدیت جل و علی کے متعلق عرفا اور حکما متفق ہیں کہ وہ تمامی حسن ہے  
 اور اسی کے حسن کے پر تو ہیں جو مختلف پردوں میں ظاہر ہوئے ہیں اور برابر  
 نمودار ہوتے رہتے ہیں۔ صحیح مسلم کی ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں :  
 اللہ جلیلٌ و محبٌ الجمال (ترجمہ) اللہ تعالیٰ جمیل ہے اور جمال کو پسند  
 فرماتا ہے۔ جب اس حدیث کے معنی کو غور کیا جائے تو رب العزت جل و علا  
 کے تمامی حسن ہونے میں تو کوئی شک رہتا ہی نہیں لیکن آخری الفاظ یعنی  
 "محب الجمال" (جمال یعنی حسن کو پسند فرماتا ہے) سے یہ بھی ثابت ہو

جاتا ہے کہ اس کائنات کی ہر شے میں حسن پیدا فرمانے کی مصلحت اور راز کیا ہے؟ جو خود اپنی ذات میں جمیل ہے وہ اپنی مخلوق میں بھی اسی جمال یعنی حسن کے پر تو کو پسند فرماتا ہے۔ وحدت الوجود کے نظریہ کے حامی تو ہیں ہی اس خیال کے کہ تمام ہی اشیاء کی تخلیق ہرگز منفرد تخلیق نہیں ہے بلکہ ذاتِ اقدس سبحانہ و تعالیٰ ہی کا سب پر تو ہیں لیکن وحدتِ شہود کے ماننے والے بھی اس پر تو کے منکر نہیں ہیں۔ اس تفصیل کے بعد غور کرنا چاہئے کہ کیا حسن ازل کی تجلیات یا پر تو افگنی اب ختم ہو گئی ہے یا اُسی طرح جاری ہے جیسے اس کائنات کی ابتداء کرتے وقت تھی تو ہم جو مثالیں اوپر درج کر چکے ہیں ان سے ظاہر ہے کہ اس لامحدود حسن کی نئی تجلیات ہر لمحہ ہو رہی ہیں اور کائنات میں ہر روز نئے حسن پیدا ہو رہے ہیں اور ان نئی تجلیات ہی میں اللہ تعالیٰ کی معرفت کے خزانے ملتے ہیں کیونکہ انسان میں یہ طاقت نہیں ہے کہ حسن ازل کو بے نقاب دیکھ سکے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی تجلیات لالہ و گل میں پیش فرمادی ہیں۔ اسغہ گوندوی نے اسی لئے کہا :

کچھ غنیمت ہو گئے یہ جلوہ ہائے رنگ و بو

حسن کو یوں کون رہ سکتا تھا عریاں دیکھ کر

اگر صرف ایک صفتِ ربانی کی تجلی کو ہر طور کو ریزہ ریزہ کر سکتی ہے تو اس کی ذات کی تجلیات کیسے برداشت کی جاسکتی ہیں لہذا یہ تمام پرے تخلیق فرمادیئے ہیں جن کے اندر ان تجلیات کو دیکھا جاسکتا ہے۔

اسغہ گوندوی کے شعر کا مفہوم ذاتِ اقدس سبحانہ و تعالیٰ ہی سے متعلق

ہے بلکہ اگر شعر کے صرف الفاظ کو لیا جائے تو پھر اس میں حسن آجاتا ہے، یعنی لالہ و گل ہوں یا ماہِ داغِ نجم یا کسی انسان کے چشم و ابرو سب کے اندر



ایک حسن موجود ہے جس نے اشیائے عالم کو حسین تر بنا دیا ہے مگر ان تمام اشیاء کے اجسام دراصل پردے ہیں ورنہ خود مجرد حسن کی ایک تجلی کو بھی ان برداشت نہیں کر سکتا۔ مادیت سے آغشتہ کر کے یہاں حسن کی نمائش کی جا رہی ہے ورنہ مجرد حسن کی تابِ نظارہ کسی میں بھی نہ تھی اور یہی مطلب ہے مرزا غالب کے زیر نظر شعر میں "خاک کے لفظ کا یعنی خاک سے ان کا مطلب تمام ہی مادیت ہے اور "صوت" سے ان کا مطلب تمام ہی پردہ ہائے حسن ہیں۔ یہ بحث جن نزاکتوں پر مبنی ہے وہ اس مختصر بیان ہی سے سامنے آ جاتی ہیں۔ مرزا غالب نے اس نقطہ نظر کو واضح الفاظ میں پیش کر دیا ہے کہ :

آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز

پیش نظر ہے آئینہ ذاکم نقاب میں

نقابِ حسن کی مستوری کا ایک ذریعہ ہے۔ عارضی اسی نقاب کو اٹھا دینے کی کوشش کرتا ہے تاکہ حسن محبوب کو بے پردہ دیکھ سکے لیکن جب معاملہ پوری کائنات میں حسن ازل کی تجلیات کا پر تو ہو تو اس پوری کائنات ہی کو نقاب تسلیم کر لینے سے چارہ نہیں ہے۔ ہم فارسی تصیدہ کے اشعار سے مرزا غالب کا تصور حسن پیش کر چکے ہیں تو اب اردو کے اس شعر کا مفہوم یہ قرار پاتا ہے کہ حسن ازل اپنی تجلیات کو خود ملاحظہ فرما رہا ہے اور اس کی تجلیات اس کائنات ہی میں ہو رہی ہیں اور چونکہ حسن اپنی اصل میں جا رہے اس لئے مزید آرائش سے نئے حسن پیدا ہوتے ہیں یہ حالت دنیوی حسن کی ہے۔ اور حسن ازل کی حالت یہ ہے کہ وہ اپنی لامحدود شانوں ہی سے کوئی نئی شان ظاہر کر دیتا ہے جب اس مضمون کو مجاز کے پردے میں کہا جائے گا تو یہی

کہیں گے کہ یہی آرائشِ جمال ہے۔ مرزا غالب کا مقصود اس شعر سے بھی یہی ہے کہ اس کائنات میں حسن کے نئے جلوؤں کی پیدائش ختم نہیں ہوئی ہے، بلکہ مسلسل جاری ہے۔

حسنِ ازل کے مشاہدہ اور رویت کے بارہ میں غالب کے اس شعر کو پیش نظر رکھنا چاہئے :

اُسے کون دیکھ سکتا کہ یگانہ ہے وہ یکتا

جو دوئی کی بو بھی ہوتی تو کہیں دو چار ہوتا

جب انسان مجردِ حسن کو دیکھنے کی بھی تاب نہیں رکھتا تو یہ بات ظاہر ہے کہ حسنِ مطلق کو کیسے دیکھ سکتا۔ کائنات کی لاتعداد اشیا میں اپنے حسن کے ادنیٰ پر تو سے جسے کائنات کو منور اور تابندہ کر دیا ہے اس کے نظارہ کرنے سے انسان اس مادی زندگی میں قطعاً عاری ہے مگر اشیا کے حسن میں اس کے پر تو کو ضرور ملاحظہ کر سکتا ہے اور اس سے قلب و دماغ کو روشن کر سکتا ہے اس تمام تفصیل سے ثابت ہے :

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں

خاک میں کیا صورتیں ہونگی کہ پنہاں ہو گئیں

مرزا غالب کی فکر میں مادی اور انیت کا عنصر غالب ہے۔ اور وہ اکثر

مضامین میں اپنے آپ کو اس مادی دنیا اور مادی زندگی اور اس کے عوارض سے آگے لے جاتے ہیں۔ تلاشِ حسن میں بھی وہ اسی کیفیت میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ جو کچھ نظروں کے سامنے ہے وہ ہرگز خدا آخر نہیں ہے بلکہ حسنِ مطلق کے کتنے ہی جلوے ہیں جو ہنوز مستور ہیں اور منظرِ عام پر آنے کے منتظر ہیں جس تدریجی ارتقائی اصول پر حسنِ ازل اپنی مختلف شانوں کو ظاہر کرتا رہا ہے



وہ نظام معطل نہیں ہوا ہے مگر اس مادی کائنات میں برداشت کی جتنی بھی طاقت ہے اسی کے بقدر حسن کی شانوں کو ظاہر کیا جائے گا، اور اس کا اندازہ صرف اسی کو ہے جس کا حسن ظاہر ہو رہا ہے۔

اصغر گوندوی کے متذکرہ شعر میں دو امور پر بحث ہے اور ان کے متعلق مرزا غالب کے تصورات بالکل واضح ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ان جلوہ ہائے رنگ و بو کی نوعیت کیا ہے تو اس کے لئے مرزا غالب فرماتے ہیں :-

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی

چمن زنگار ہے آئینہ بادِ بہاری کا

بادِ بہاری غیر مادی اور غیر مرنی ہے لیکن اس کے اثرات ظاہر و محسوس ہیں وہ خود ایک شفاف آئینہ کے مثل ہے اور باغ میں جو منظر اس خوشگوار بادِ بہاری نے پیدا کر کے اُسے چمن بنا دیا ہے وہ اس زنگار کے مثل ہے جو شفاف آئینہ میں پیدا کیا جاتا ہے اور جس کے باعث شفاف آئینہ میں عکس نظر آنے لگتا ہے۔ غالب اس تشبیہ کو اس نظام کے ثبوت و اظہار کے لئے پیش کر رہے ہیں کہ : یہ لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی۔ یعنی پوری مادی کائنات کشیدہ ہے مگر اس کی اہمیت اس سے ظاہر ہے کہ لطافت اس کے بغیر خود اپنی نمود سے عاجز تھی اس کے زورِ نمود ہی نے تمام کثافت یعنی مادیت اور جلوہ ہائے رنگ و بو کو پیدا کیا ہے۔ نو فلاطونی سلسلہ کے مشہور فلسفی پلاٹینس (Plautinus)

نے کائنات کے وجود کے بارے میں یہی نظریہ پیش کیا ہے کہ مجرد روح موجود تو تھی مگر ظہور اور عمل دونوں سے قاصر تھی اس لئے اس کے زورِ نمود اور

طاقتِ عمل نے مادے کو پیدا کیا اور اب مادہ کے ساتھ وہ مصروفِ عمل ہے وہی نظریہ مرزا غالب نے اس شعر میں پیش کر دیا ہے۔  
دوسرے مسئلہ یعنی دیدارِ حسن پر غور کرنے میں مرزا غالب کا یہ شعر سامنے آتا ہے :

وا کر دئے ہیں شوق نے بند نقابِ حسن

غیر از نگاہِ اب کوئی حائل نہیں رہا

شوق کی کیفیت اس کی وسعت، ہمہ گیری اور پرواز کو تمام ہی شعراء اور حکماء نے بیان کیا ہے اور غالب کے متذکرہ فارسی قصیدہ کے اشعار سے بھی یہی امر واضح ہوتا ہے کہ اس عالم کی تخلیق کی غایت ہی یہ ہے کہ انسان میں جو جذبہ شوق پیدا کیا گیا ہے اس کی تکمیل کے لئے ہی حسن کو معرضِ وجود میں لایا گیا ہے جیسا کہ فرمایا ہے :

ہم کامِ دل و دیدِ ز دیدارِ برآمد

لیکن دیدہ و دل مخصوص

و متعین صلاحیتوں اور اپنی ترقی کے لئے اسی تدریجی ارتقائی نظامِ دِ احوال کے ساتھ پیدا کئے گئے ہیں جو حسن کے رفتہ رفتہ بے نقاب ہوتے چلے جانے میں کار فرما ہے اور جس کی وضاحت ہم نے سطور بالا میں پیش کر دی ہے تجلیاتِ حسن سے دیدہ و دل کے متاثر ہونے کے بھی ایسے ہی درجات ہیں یعنی انسانی فکر و نظر میں اختلاف ہے اور قلب و دماغ کے پختہ سے پختہ تر ہونے کے مراحل ہیں کسی فرد میں بالغ نظری بہت عرصہ کی ریاضت کے بعد پیدا ہوا کرتی ہے اور فکر و نظر میں پختگی کے بغیر حسن کا عرفان حاصل ہونا ممکن نہیں ہے "شوق" انسان کی باطنی قوتوں اور تصور و تخیل کی طاقتوں کو ایک مرتبہ



پر جمع کر دینے اور پھر ان کو ایک مخصوص زور اور طاقت فراہم کر دینے سے عبارت ہے اور اس لئے کائنات کے جس حسن کی جستجو کے لئے ہمارے اندر شوق پیدا ہوتا ہے وہ حسن ہمارے سامنے بے نقاب ہوتا چلا جاتا ہے مگر حسن حقیقی کا دیدار اُن نگاہوں سے ممکن نہیں ہے جن سے اس کو دیکھنے کی ہم تمنا کرتے ہیں کیونکہ حسن اپنی اصل میں تمام مادیت سے ماوراء ہے اور مادیت کو منور اور متجلی کئے ہوئے ہے۔ مرزا غالب نے اس مسئلہ کو نہایت ہی دلکش انداز میں بیان کر دیا ہے :

خبرنگہ کو نگہ چشم کو عدو جانے  
وہ جلوہ کر کہ نہ میں جانوں اور نہ تو جانے (نسخہ حمیدیہ)  
یعنی تمام مادی وسائل سے بے تعلق و بے نیاز ہو کر حسن اپنی تجلیات کا فیض عطا کرے۔ قولِ ادراک سے ماوراء ہو کر غالب حسن کا ادراک کرنا چاہتا ہے کیونکہ قولِ ادراک اثرِ حسن سے متجلی ہو سکتے ہیں خود حسن کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اس لئے غالب حسن کے احساس کرنے میں تمام مادیت سے گزر جاتے ہیں کیونکہ یہ مادی وسائل مجردات کے احساس کرنے میں حائل ہیں اور اسی لئے انھوں نے کہا ہے کہ سہ غیر از نگاہ اب کوئی حائل نہیں رہا۔ غالب کے موجودہ مروجہ دیوان میں یہ شعر موجود ہے :

صد جلوہ رو برو ہے جو شرکاں اٹھائیے

طاقت کہاں کہ دید کا احساں اٹھائیے

آنکھوں کو دیدار سے باز رکھنے والی شے پلکیں ہیں اور جب پلکیں اٹھالی جائیں تو قوتِ بینائی کام کرنے لگتی ہے لیکن ہر شخص کی بینائی اس کے علم کے بقدر ہوا کرتی ہے۔ ایک پھول ہمارے پیش نظر ہوتا ہے مگر ایک شاعر، طبیب، فلسفی،

ماہرِ نباتات، اور عطار سب کی نظریں اپنے اپنے علم کے ماتحت اس کے متعلق رائے قائم کرتی ہیں۔ بصارتِ ظاہری کا جو حال ہے بصیرتِ باطنی کا حال اس سے مختلف نہیں ہے۔ اس کے بھی تمام احوال اسی کے مثل ہیں۔ قدرت نے ہر طرف اپنے حسن کے یہ لاتعداد جلوے بکھیر دیئے ہیں لیکن یہ طاقت کہاں کہ دید کا احساں اٹھائیے

یعنی شرکاء کا اٹھانا تو خود ایک اہم ترین کام ہے اس لئے دید کا سامان یہی ہے کہ اپنے قلب و ذہن کی ان تمام طاقتوں پر سے وہ سارے بار دفع کر دیتے جائیں جو دید میں حارج ہیں اور یہ کام عمریں صرف کر کے بھی انجام پذیر نہیں ہو پاتا۔

حسن و عشق کے متعلق علمائے اخلاق نے مختلف نظریات پیش کئے ہیں جن کی مختصر تفصیل یہ ہے کہ:

(۱) سب سے پہلے یہ نظریہ قائم ہوا کہ حسن اپنا مستقل وجود رکھتا ہے اور عشق اسی کی تبدیلی ہے۔ عشق کا اپنا کوئی منفرد وجود نہیں ہے۔

(۲) اس کے عرصہ دراز کے بعد دوسرا نظریہ یہ قائم ہوا کہ حسن کوئی شے نہیں ہے بلکہ اصل میں عشق ہے جو حسن کا خالق ہے اگر حسن فی ذاتہ کوئی ہستی رکھتا ہے تو اس کو ہر دل کو یکساں متاثر کرنا چاہئے مگر یہ واقعہ کے خلاف ہے اس لئے اصل عشق کی ہے نہ کہ حسن کی۔

(۳) اس کے بعد جو حکما پیدا ہوئے انھوں نے حسن اور عشق کے وجود کو علیحدہ علیحدہ تسلیم کیا اور یہ بتایا کہ مذاقِ طبیعت ہر فرد کا جداگانہ ہے اس لئے عشق اسی مذاقِ طبیعت کے ماتحت پیدا ہوتا ہے اور جب اس کے مذاقِ طبیعت کے مطابق حسن اس کے سامنے آتا ہے تو فرد کی ذات میں



دبی ہوئی چنگاری سیڑگی اٹھتی ہے جس کا کام صرف تحریک پیدا کرنا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ایک شخص گلاب کے پھول کی خوشبو کو پسند کرتا ہے اور دوسرا چینیلی کے پھول کی خوشبو کو۔ اس مذہب نے سب سے زیادہ قبول عام حاصل کیا اور فلاسفہ کے طبقہ میں بیشتر اصحاب اسی مسلک کو مانتے ہیں۔

(۴) مسلمانوں میں صوفیائے متکلمین کا جو طبقہ پیدا ہوا، اس نے اس موضوع پر خاص توجہ کی اور چونکہ ان حضرات میں سے بیشتر اصحاب وحدت الوجود کے قائل تھے اس لئے انھوں نے جو نظریہ اختیار کیا وہ یہ تھا کہ حسن ازل کے یہ دونوں مختلف قسم کے پر تو ہیں اور دونوں ایک ہی ہیں ان میں حُبِ ذاتی کا تصور خود کو تاہ مبنی ہے نہ عشق بغیرِ حسن کے پیدا ہوتا ہے نہ حسن بغیرِ عشق کے کوئی معنی رکھتا ہے جس طرح عشق ایک لطیفہ باطنی ہے اسی طرح حُسن ہرگز خدو و خال اور چشم و رخسار میں محدود نہیں ہے بلکہ وہ بھی ایک لطیفہ باطنی ہے۔ اس نظریہ پر صوفی شعرا نے بہت اشعار انشا کر دیئے ہیں خواجہ حافظ فرماتے ہیں کہ:

لطیفہ ایست نہانی کہ عشق از و خیزد  
کہ نام آن نہ لبِ لعل و خط زنگاری ست  
جمال شخص نہ چشم ست و زلف و عارض و خال  
ہزار نکتہ دریں کار و بار دلداری ست

(ترجمہ) وہ تو ایک مہمِ لطیفہ ہے جس سے عشق پیدا ہوتا ہے اس کا نام لبِ لعل و خط زنگاری نہیں ہے۔ ایک شخص کا جمال چشم و زلف و عارض و خال میں نہیں ہے کیونکہ کار و بار دلداری میں ہزار ہا نکات ہیں۔

خواجہ حافظ ان اشعار میں حسن کو بھی "لطیفہ نہانی" سے موسوم کرتے ہیں اور اعضاءِ جوارح کے حسن کو بیچ بتاتے ہیں یہاں اس کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ چشم و عارض اور زلف و خال کا علیحدہ علیحدہ حسین ہونا ضرور ایک حقیقت رکھتا ہے۔ مگر حسن کا اطلاق جس پر کیا جاتا ہے اور جس سے عشق معرضِ وجود میں آتا ہے وہ اعضاءِ جسمانی میں ایک خاص توازن اور تناسب پر مبنی ہے۔ ورنہ یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ تمام اعضاء کے علیحدہ علیحدہ حسین ہونے کے باوجود کسی ایک عضو کا کسی دوسرے اعضاء سے غیر متناسب ہونا سارے حسن ذات کو برباد کر دیتا ہے۔

مرزا غالب چونکہ وحدت الوجود کے ماننے والے ہیں اور صوفیانہ مسلک رکھتے ہیں اس لئے حسن و عشق کے بارے میں اسی نظریہ کو اختیار کئے ہوئے ہیں جو اربابِ سلوک کا ہے۔ ان کے تمام متذکرہ اشعار سے یہی نظریہ ثابت ہوتا ہے اور بالخصوص نسخہ حمید یہ کے متذکرہ شعر کہ ۵ وہ جلوہ کر کہ نہ میں جانوں اور نہ تو جانے۔ سے جس میں انہوں نے واضح الفاظ میں اپنا تصور واضح کر دیا ہے۔





# میرزا اقبال کا تصور ویرانی

## مرزا غالب کا تصور ویرانی

تغیر تقدیر کائنات ہے اور ہر تغیر میں تخریب و تعمیر فنا و خلق کا ایک مخصوص توازن کار فرما ہوتا ہے۔ چونکہ فلائے محض محال ہے، اس لئے انقلاب جن اجزاء کو فنا کرتا ہے ان کی جگہ پُر کر دینے کے لئے دوسرے اجزاء میں جنبش و تحریک پیدا ہوتی ہے اور اسی سے نئی تعمیر رونما ہونے لگتی ہے۔ انسان کی ظاہریں نظریں آنے والی تعمیر کو دیکھ نہیں سکتیں اور تخریب ظاہر ہوتی ہے، اس لئے نظراً انسان تغیر کو ناپسند کرتا ہے۔ حاضر و موجود کو چھوڑ کر غائب پر بھروسہ کرنا صرف خواص کے فکر و نظر کا کام ہے۔ اس عام ناپسندیدگی کے باوجود انسان کسی ایک حال و کیفیت کے قیام کو بھی عموماً زیادہ عرصہ تک برداشت نہیں کر سکتا۔ جدت اور تنوع کے بغیر زندگی بے لطف ہو جاتی ہے اور ہر جدت عبارت ہے۔ ایک نئے تغیر سے فکر میں زندگی اور بصیرت میں تازگی باقی رکھنے کے لئے مناظر و احوال کا بدلتے رہنا ضروری ہے۔ یکسانیت و یک رنگی جمود اور موت ہے۔ زندگی کا خاصہ جدت و قدرت ہے اور مسلسل کوشش اور مشکل پسندی ہمت و جرات کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ یوں تو اس عالم کی ہر شے زندگی سے فیضاب ہے مگر انسان میں زندگی اپنی ان ہی متذکرہ خصوصیات کے باعث امتیازی حیثیت رکھتی ہے۔ انسان اپنے عزم، عمل اور رسوم سے انقلاب پیدا کرتا ہے اور دوسری تمام مخلوقات تغیرات و حوادث سے متاثر ہوتی ہیں۔ اگر انسان اپنی ان خصوصیات اور قوتوں سے عاری ہو جائے تو پھر اس میں اور دیگر مخلوقات میں کوئی فرق نہ رہے۔



تمدن و معاشرت کے آداب و طریق اس لئے وضع کئے گئے ہیں کہ افراد کے اعمال اور افعال نظم و اسلوب کے پابند ہو جائیں، ورنہ اکثر ایسا ہوا ہے کہ صرف چند افراد کی بے راہروی نے پورے معاشرہ کو متاثر کر کے ان اخلاق و موزیوں کو عام کر دیا ہے جو انسانوں کو بہائم میں تبدیل کر دینے والی تھیں۔ یہی نظم و اسلوب تمام تہذیب کی بنیاد ہے، مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ کسی آئین و دستور کی کورانہ تقلید و اتباع انسان کی آزاد خیالی فکر کے لئے سم قاتل سے کم نہیں ہے۔ کائنات کی تعمیر و زینت اور انسان میں بصیرت افروزی تغیرات ہی پر منحصر ہے اور آئین کی کورانہ تقلید و اتباع رسم و رواج بن کر انسان میں بصیرت اور قوت اجتہاد کو معطل اور مفلوج کر ڈالتی ہے نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ انسان خود کوئی تعمیری انقلاب لانے کی قوت سے عاری ہو جاتا ہے۔ نظامِ عالم معطل نہیں ہو سکتا، انقلابات رونما ہوتے ہی رہتے ہیں اور پھر انسان بھی تمام دوسری مخلوقات کی طرح صرف متاثر ہی ہوتا ہے اور اس سے قوتِ نفوذ و رسوخ بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی مجددِ فکر و نظر اس دنیا میں پیدا ہوا ہے اس نے ہمیشہ مراسمِ مروجہ کی تقلید و اتباع سے انکار اور ان کے خلاف علم بغاوت بلند کیا ہے۔ غالب نے اسی احوال کی ترجمانی یوں کی ہے :

با من سیاد بزلے پدر! فرزندِ آذر را نگر

ہر کس کہ شد صاحبِ نظر، دینِ بزرگوار خوش نگر

(ترجمہ) اے پدرِ بزرگوار! مجھ سے ناراض نہ ہوں۔ آذربت تراش کے فرزند کو دیکھنے

(بات یہ ہے کہ) جو بھی صاحبِ نظر ہوتا ہے وہ بزرگوں کے دین کی پیروی

نہیں کیا کرتا۔

انسان کی حالت عام طور پر یہ ہے کہ جب کوئی اصول یا نظریہ اس کے جذبات سے مطابقت پیدا کر لیتا ہے تو وہ قصد و ارادہ سے اپنی عقل کو اس کے تابع کر دیتا ہے۔ یہ عقل سے اس اصول کو جانچنے کا کام نہیں لیتا بلکہ جذبات کے مطالبات کو پورا کرنے کی راہیں عقل سے پیدا کرتا ہے۔ صاحبانِ فکر و نظر کی راہ اس سے مختلف ہوتی ہے، وہ غور و فکر کے بعد حق و باطل، خیر و شر اور مفید و مضر کے درمیان فیصلہ کرتے ہیں اور پھر اپنے نتائج فکر کو علی الاعلان دنیا کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ مراسم مروجہ کی اتباع نے انسانیت کے فروغ کو جو نقصان پہنچایا ہے اس کو صاف الفاظ میں دنیا کے سامنے رکھتے ہیں۔ اور جس راہ کو حق و صواب سے قریب پاتے ہیں اسے شائع و رائج کرنے پر زور دیتے ہیں۔ اس شعر میں غالب نے آزر بت تراش و بُت پرست کے فرزندِ جلیل ابراہیم خلیل اللہؑ کے اسوۂ مبارکہ کو بطور ثبوت پیش کیا ہے کہ آزر اور اس کی قوم ستارہ پرستی اور بُت پرستی میں مبتلا تھی ابراہیمؑ کو جو قوتِ اجتہاد اور فکر و نظر کا جو نور و دلالت ہوا تھا، انھوں نے اس سے کام لیکر اپنی راہِ علیحدہ قائم کی اور اپنی گمراہ قوم سے علی الاعلان فرمایا کہ اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهَیْ لِلَّذِیْ فِطَرَتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ حَنِیْفًا وَّمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ ہ (میں اپنا رخ اس ذات کی طرف کرتا ہوں جس نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا سب سے یکسو ہو کر میں اسی کی طرف ہو جاتا ہوں اور میں شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں) غرض کو رائے اتباع و تقلید میں عقل و فہم اور تدبیر معطل ہو جاتے ہیں اور یہی انسانیت کی بربادی اور ہلاکت ہے۔ مراسم پرستی کی اس انسانیت سوزی کے خلاف غالب نے آواز بلند کی ہے :



## مرزا غالب کا تصور ویرانی

ہیں اہلِ خرد کس روشِ خاص پہ نازاں

پابستگی رسمِ ورہِ عام بہت ہے

عوام کو چھوڑ کر خواص بھی اسی حال میں گرفتار ہیں کہ چند مراسم ہیں جن کی پیروی کو انھوں نے اپنا شعار بنا لیا ہے اور وہی روش جو عوامِ اناس کی ہے، وہی ان خواص نے بھی اختیار کر رکھی ہے۔ اس حال میں عقل و خرد کا عمل و اثر کہاں رہا؟ اس کو رانہ تقلید اور مراسم پرستی سے انسانی فکر کا پودا نہیں پنپ سکتا۔ اور یہی چیز انسانیت کے نشوونما میں عامل ہو جاتی ہے۔ اس صورتِ حال پر غالب نے بڑی نزاکت سے تنقید کی۔ کہتا ہے :

ہم متوہد ہیں، ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم

ملتیں جب میٹ گئیں اجڑائے ایساں ہو گئیں

انسان اس حال میں مبتلا ہے کہ دنیا میں سر ملبندی اور عاقبت میں بھلائی حاصل کرنے کی نیت سے کسی دین کو ابتداء اختیار کرتا ہے اور تمام شعوری بیداریوں کے ساتھ اس دین کے احکام و ہدایت پر عمل پیرا ہو جاتا ہے۔ کچھ عرصہ تک یہ کیفیت قائم رہتی ہے اور پھر رفتہ رفتہ اس ملتِ فکر و خیال کے لئے اس کے دل میں عصبیت کام کرتے لگتی ہے جو متذکرہ ذہنی بیداری پر غبار بن کر چھا جاتی ہے۔ نکر سے اجتہاد کا عنصر فنا ہو جاتا ہے اور اس کے اختیار کردہ دین میں جو حرکی قوت کار فرماتی تھی اس کا نفاذ ختم ہو جاتا ہے۔ اس ملت کے پاس اب ایک بے جان مذہب رہ جاتا ہے، اس کے افراد صرف عصبیت کے باعث اس مذہب سے وابستہ و متعلق رہتے ہیں۔ اُن میں نہ ایمان کی حرارت ہوتی ہے نہ عمل کا ولولہ۔ سب سے بڑی دشواری یہ آپڑتی ہے کہ اپنی اس متعصبانہ روش و خیال کے باعث وہ لوگ صرف اس وابستگی اور تعلق ہی کو انسانیت

کی آخری منزل اور دنیا و عاقبت کی فلاح کا ضامن سمجھنے لگتے ہیں۔ یہودی، نصرانی، ہندو، بدھ، عین، مسلمان سب کا یہی حال ہے۔ کوئی قوم اس صورت حال سے بچ نہیں سکی ہے۔ گویا چند مراسم کے ادا کر لینے کو انسان نے حقیقی دین سمجھ لیا ہے۔ حالانکہ دین کا اصلی مقصد انسان کے باطن میں بیداری پیدا کرنا اور اس کے اخلاق کا استوارنا تھا۔ غالب نے جو کہا ہے: "ملتیں جب مٹ گئیں" تو اس سے ان کا مقصد دیہی ہے کہ انسان کا کسی دین سے نام نہاد تعلق اس کے لئے نفع رسانی کے بجائے مضرت بخش ہے۔ کیونکہ انسان کو حقیقی پرستش اس ذاتِ اقدس کی کرنا چاہئے جس نے اپنی صفت یہ فرمائی ہے: کُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي مَثَانٍ (وہ ہر روز ایک نئی شان سے جلوہ فرما رہا ہے)۔ اس نئی شان کے سمجھ لینے اور اس سے عبرت اندوز ہونے کے بعد ہی انسان معرفتِ الہی کا کوئی مقام حاصل کر سکتا ہے مگر ادیانِ دحل سے متذکرہ نام نہاد تعلق اس سب کو برباد کر دینے والا ہے، اس لئے ملتوں کا مٹ جانا ہی جزوِ ایمان ہے کیونکہ اس کے بغیر انسان سے نہ مراسمِ پرستی ختم ہو سکتی نہ اس کے اندر جہادِ فکر و نظر پیدا ہو سکتا ہے۔ انسانی تمدن و تہذیب پر جو احوال گزر رہے ہیں اور جو اثرات خود انسانیت کی ترقی یا تنزل کے مترتب ہو رہے ہیں، ان پر بھی غالب نے نظر ڈالی ہے۔ ایک شعر کہا ہے:

سنگ و خشت از مسجد ویرانہ می آرم بشہر

خانہ در کوئے ترسیاں عمارت می کنم

(ترجمہ) ویرانہ کی مسجد سے سنگ و خشت شہر میں لا رہا ہوں کیونکہ ترسا بچوں کے کوچہ میں مجھے مکان تعمیر کرنا ہے۔



تہذیبوں کی تعمیر میں ادیانِ سماوی نے جو کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں، وہ تاریخِ تمدن کا ہر طالبِ علم جانتا ہے۔ لیکن انسان کی حالت یہ رہی ہے کہ ابتداء میں کسی دین کے مقلدین نے اپنے جذبات کو اس دین کے احکام کا پابند کر لیا اور وہی ان کی ترقی کا باعث بن گیا۔ رفتہ رفتہ یہ حالت ختم ہو گئی اور جذبات کی پیروی اختیار کر لی گئی۔ اس حالت نے ترقی کی اور پھر وہ کیفیت پیدا ہو گئی، جس سے بدتر اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی کہ لوگ اپنے جذبات، خواہشات اور خیالات کے تحت اس دین کے احکام اور تعلیمات کے معنی اور مفہوم بدل کر نفسِ دین ہی کو مسخ کرنے لگے۔ غالب نے اس شعر میں انسان کی اسی حالت کی ترجمانی کی ہے۔ کہتا ہے کہ اگر مسجد ویران ہو گئی ہے اور لوگ اسے اس مقصد کے لئے استعمال نہیں کرتے جس کے لئے اسے قائم کیا گیا تھا، تو اس سے یہ بہتر ہے کہ اس سے ایک نیابت خانہ تعمیر کر لیا جائے جو یہ حال زندگی کا ثبوت تو ہے۔ اسی مفہوم کو ایک قصیدہ کی ابتدا کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

آوارۂ غربت نتواں دید صنم را

خواہم کہ دگر تیکدہ سازند حرم را

(ترجمہ) "بتوں کو آوارۂ غربت نہیں دیکھا جاسکتا۔ اس لئے چاہتا ہوں کہ حرمِ کعبہ کو پھر بُت کدہ بنادوں۔"

اس شعر پر حرمِ کعبہ کی پاکی، تقدس اور مرکزیت کو ذہن میں رکھ کر غور کرنا چاہئے۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہاں لفظ "صنم" کن معنی میں استعمال ہوا ہے۔ معمارِ حرم حضرت ابراہیمِ خلیل اللہ نے کعبہ اللہ تعالیٰ کی خالص عبادت کے لئے تعمیر کیا تھا۔ اس کے بعد انسانی واہمہ پرستی اور اتباع

ہوا وہوس نے اسی خانہ مقدس کو سینکڑوں بتوں کا گھر بنا دیا۔ انسان برابر اسی حالت میں مبتلا رہا اور اپنی نفسانی خواہشات کے پورا کرنے میں اس نے ہر اصول کو قربان کیا ہے اور یوں تہذیب و تمدن کے تمام افادی پہلو یکے بعد دیگرے ختم ہوتے چلے گئے۔ غالب کہتا ہے کہ اگر کعبے کا یہی حشر ہونا تھا تو پھر بتوں کو وہاں سے کیوں نکالا گیا اور خانہ بدر کیا گیا؟ بہتر تو یہ ہے کہ انھیں واپس لا کر کعبے میں دوبارہ رکھ دیا جائے۔

اس تمام تفصیل سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ غالب کی نظر میں بنیادی مسئلہ انسانیت کا فروغ ہے اور ہر وہ شے جو اس عمل میں حایج ہو ان کی نظر میں بے اصل اور بے وقعت ہے چونکہ دنیا میں تہذیبوں کی تعمیر بیشتر ادیان و مذاہب کے سبب سے ہوئی ہے۔ اس لئے اس نے اس پر خاص طور پر توجہ کی ہے۔ وہ اپنے اس تصور کو مزید وسعت دیتا ہے اور اسے نظر آتا ہے کہ تہذیب و تمدن نے انسان کو جس آئین پرستی اور دستور پسندی میں مبتلا کر رکھا ہے، اس کی ہلاکت سامانیاں متذکرہ صدر تلی عصبیت سے بدرجہا زیادہ ہیں۔ واضح ہو کہ آئین و دستور کی پابندی اور اطاعت کی مخالفت بد نظر نہیں ہے، بلکہ آئین پرستی کی مذمت کی جا رہی ہے کہ یہ انسان سے اس کی قوت اجتہاد کے سلب کر لینے کا باعث ہے۔ آئین و دستور کی پابندی مستحسن بات ہے، اس سے زندگی میں ضبط و نظم پیدا ہوتا ہے۔ مگر اس آئین کو منہا تصور کر لینا آئندہ پرواز اور ترقی کی تمام راہوں کو اپنے اوپر بند کر لینے کے مترادف ہے شکایت عوام سے نہیں ہے کیونکہ خواص بھی اسی راہ پر گامزن ہیں۔

تمدن نے بے شک انسان میں شائستگی پیدا کی، لیکن اس کے



ساتھ فطرتِ اسلیہ کی سادگی کو بھی ختم کر دیا اور اس کے بعد انسان کو عیش پرستی اور آرام طلب بنا دیا۔ یہ چیزیں کی انسانیت کے فروغ کو روک دینے کا باعث ہوئی۔ حالانکہ تمدن کی ابتدا اور اس کی نشوونما و ترقی انسانی حوصلہ مندی کی طالب ہے۔ خود انسانیت کے فروغ کے لئے ہمارے اندر جو ش ہے نہ خلوص۔ اہم دور کے تصورات نے انسانی تخیلات کو تعینات میں محصور کر دیا ہے اور اس طرح انسان خود محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ اب لاہر و دہلی اور جبرودہ کوئی تصور اس کے اندر پیدا ہونے کا امکان نہیں رہا۔ جب کہ انسان کی تخلیق اس سے کہیں بالاتر مقصد کے لئے کی گئی تھی۔ اور اس مادیت اور تعین میں مبتلا ہو کر یہ اس حقیقی مقصد سے بہت دور ہو گیا۔ تہرانہ نے جو مراسم پرستی انسان کے لئے مہیا کر دی، وہ اس کے فطری خلوص کو ختم کر دیتی ہے۔ مراسم پرستی میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس سے انسان انقلاب پیدا کرنے کے خیال تک سے عاری ہو جاتا ہے، کیونکہ ان مراسم کو پورا کر لینے سے آگے اس کی نظر میں کوئی منزل نہیں ہوتی، وہ وہیں قانع ہو کر رہ جاتا ہے۔ غرور میں جب کہ کوئی تعمیری انقلاب برپا کرنے کی قوت باقی نہ رہے، تو وہ کبھی تمام دوسری مخلوقات کی طرح صرف ایک متاثر ہو جانے والی مخلوق کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ تہذیب ایک انقلابی عمل ہے جس میں معاشرے کی تہذیب میں سے یہ انقلابی کیرملیٹر ختم ہو گیا، وہ معاشرہ اور وہ قوم جلد ہی فنا ہو جایا کرتی ہے کیونکہ اس عالم بقا کا راز ترقی کرتے رہنے میں مضمر ہے۔ جب بھی ترقی سے قدم رکے گا، تسزل شروع ہو جائے گا اور خود ترقی تمام تر انقلاب سے وابستہ ہے۔ اس لئے جب بھی انسان مراسم پرستی میں مبتلا ہوا، تو انسان کی ترقی و فتنہ ناک گئی۔ غالب کے فارسی کلیات

میں پوچھی مثنوی موسوم بہ ”رنگ دلو“ کے آخری چوالیس اشعار میں اس نے اسی حالت کو واضح کیا ہے۔ ابتدائی آٹھ اشعار درج ذیل ہیں :-

غالب افسردہ دل و جاں بیا	بے سرو پا در صفت رنداں بیا
بیخبراں را خبر سے باز وہ	زاں بے دیرین قدر سے باز وہ
آن اثر سے پردہ سازت چہ شد	زمزمہ خارا گدازت چہ شد
آن رہنوں پردہ کشائیت کو	ولولہ سلسلہ خائیت کو
آن نفیس نالہ کمدت کجاست	واں نگہ جلوہ پسندت کجاست
در ہوں جاہ فرو رفتہ	حیث کہ در چاہ فرو رفتہ
راہ غلط کردہ با فسون دیو	مے سپری مرحلہ رنگ و ریو
تا بے نیزنگ و فن افتادہ	از نظر خوشتن افتادہ

(ترجمہ) اے افسردہ دل و جاں کے مالک غالب، رندوں کی بزم

میں بحالت بے سرو سامانی شریک ہو جا۔ جو لوگ بے خبر ہیں انہیں پھر خبردار کر۔ اور اس پرانی شراب کی قدر کو پھر واضح کر۔

کہ تیرے ساز کے پردہ کا وہ اثر کہاں گیا، اور تیرا وہ زمزمہ جو پھر کو بھی گداز کر دینے کی طاقت رکھتا تھا کیا ہوا؟

پردہ کشائی کی وہ حالت جو تیرے جنوں کی بدولت تھی اب کہاں ہے اور مشکی ترین امور میں تسلسل سے عمل کرتے رہنے کا وہ تیرا ولولہ کہاں چلا گیا۔ تیرا وہ نفیس جواز کو بھی اپنی گرفت میں لے لیتا تھا کہاں ہے! اور تیری وہ نگہ جو جلوؤں کو پست کرتی تھی کہاں گئی!

تو ہو میں جاہ میں اپنے مقام سے نیچے آ گیا ہے، افسوس ہے کہ تو کنویں میں گر گیا ہے۔



شیطان کے افسوں سے تو نے اپنی راہ غلط کر دی ہے اور تو نے اپنے  
آپ کو رنگ و بو کے مرحلہ میں گم کر دیا ہے۔  
تو نیرنگ بازی اور فن کے پیچھے پڑ گیا اور اس میں تو خود اپنا نظر  
سے بھی گر گیا۔“

غالب نے ”مے دیرین“ (پانی شراب) کی قدر کو از سر نو پیدا کرنے پر زور  
دیا ہے کہ اسی سے انسان کا اعتبار و احترام اس دنیا کی ہر شے کے مقابلے میں قائم  
تھا۔ جب یہ ”مے دیرین“ قائم نہ رہی تو سب کچھ مٹ گیا۔ بعد کے تین شعروں  
میں اسی مے دیرین کے اثرات کو واضح کیا ہے جس سے انسان ہر لمحہ اس عالم  
میں ایک مصلح قوت کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ حقیقت میں اس کا منبع وہ  
”جنون“ ہے جو ہر شے پر سے پردہ ہٹاتا چلا جاتا ہے۔ اس سے انسان کی ذات  
میں وہ قوت اور جوہر نمایاں ہوتے ہیں جو اس عالم کی ہر شے سے مصلح ہو کر  
اس کو اپنا محکوم بنالیتا ہے۔ باطن کی آراستگی ہی کا یہ اثر ہے۔ اسی کو غالب  
نے ان اشعار کے بعد کہا ہے :-

آتش ہنگامہ بحیوان داشتے

داغ مغان شیوہ بتان داشتے

(ترجمہ) ”تو اپنی جان میں ایک آتش ہنگامہ رکھتا تھا۔ شراب و نشوں

کا داغ اور مہو بوں کا شیوہ رکھتا تھا۔“

اور چند شعر بعد کہتا ہے :

چشم پریشاں نظر سے داشتی

جلوہ بہر رگدز سے داشتی

یعنی تیری آنکھ پریشاں نظری کی شکار تھی، بہر رگدز پر تیرے ہی جلوے

منتشر تھے۔

آخر میں اس نے ان اجزاء کا ذکر کیا ہے جو انسان تنزل کا سبب ہوئے ہیں۔ اور انسان جس منزل پر تھا اس سے فروتر مقام پر آ گیا۔ ان اشعار سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ غالب کی نظر میں ترقی اور انسانیت کی بقا کا باعث دو ہیں :

(۱) شوق اور عشق اور رہا مسلسل تصادم  
غالب نے اپنے کلام میں عشق کی جن مفاسد اور مقامات کا ذکر کیا ہے اس سے انداز ہوتا ہے کہ وہ عشق کو ایک لطیفہ روحانی اور لامحدود فضا میں پرواز قرار دیتا ہے۔ مثلاً فرمایا ہے :

خبر نگہ کو نگہ چشم کو مدد جانے  
دہ جلوہ کر کہ نہ میں جانوں اور نہ تو جانے  
طبع ہے مشتاق لذت ہائے حسرت کیا کروں  
آرزو سے ہے شکست آرزو مطلب مجھے  
ہمارے ذہن میں اس فکر کا ہے نام وصال  
کہ گر نہ ہو تو کہاں جائیں ہو تو کیونکر ہو  
اور انسانیت کے مقام کی حفاظت عشق کے ذریعہ ہی سے ہو سکتی ہے  
غالب نے اس نظریہ کو واضح الفاظ میں پیش کر دیا ہے۔ کہتا ہے :  
روشنی ہستی ہے عشق خانہ ویراں ساز ہے  
انجن بے شمع ہے گر برق خرمین میں نہیں  
ترقی کے بولامحذور امکانات انسان کی ذات میں مضمر ہیں اور عشق  
کے ذریعہ ہی سے پورے ہو سکتے ہیں۔ فضا سے بیٹھیں پرواز اور کونین کی



## مرزا غالب کا تصور ویرانی

وسعتوں پر چھا کر رہ جانے کا حوصلہ انسان میں عشق ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور انسان کو ان حدود و تعینات سے نکال کر ذاتِ احدیت سے واصل کر دینے کی خدمتِ عشق ہی انجام دیتا ہے۔ دوسری حیثیت تصادم کی ہے کہتا ہے :

بوئے گل و شبنم نسزد کلّیہ مارا  
صرصر! تو کج رفتی و سیلاب کجائی؟

(ترجمہ) بوئے گل اور شبنم میرے حجرہ کے مناسب نہیں ہے۔ اے صرصر تو کہاں چلی گئی! اور اے سیلاب تو کہاں ہے!“  
اس شعر میں یہ بتایا گیا ہے کہ بوئے گل اور شبنم سے جو فضائے خوشگوار پیدا ہوتی ہے میرا کلّیہ غم اس کا سزاوار نہیں ہے۔ اتنی سی بات بھی مکمل تھی، لیکن مصرعہ ثانی میں تو غضب ہی کر دیا کہ  
صرصر! تو کج رفتی و سیلاب کجائی؟

یعنی ویرانی پیدا کرنے والی یہی دو چیزیں ہیں اور میرا کلّیہ احزان ان ہی کے لائق ہے۔ کمال یہ ہے کہ صرصر و سیلاب کو اس انداز میں آواز دیتا ہے کہ گویا وہ اس کے دیرینہ رفیق ہیں اور اسے چھوڑ کر نہیں چلے گئے ہیں۔ وہ انہیں آواز دیتا ہے تو ایسے الفاظ میں کہ پہلے مصرعے کے ”نسزد“ کا جواب ہو سکے۔ یعنی صرصر و سیلاب کا اصلی مقام تو میرا حجرہ ہے، وہ چلے کہاں گئے؟ دونوں مصرعوں میں لفظ و نشتر مرتب ہے۔ بوئے گل اور شبنم میں جتنی نرمی و نزاکت ہے، صرصر و سیلاب میں اتنی ہی شدت و تیزی ہے۔

غالب نے اس شعر میں بھی دراصل انسانی احوال ہی کو بیان کیا ہے کہ بوئے گل اور شبنم دراصل لازم بہار ہیں اور تن آسانی اور عیش کوشی

سے وابستہ انسان کی حالت یہ ہو گئی ہے کہ وہ آرام و آسائش میں سنبھک ہو کر اپنے آپ کو بھول گیا ہے۔ اس طرح انسانی عظمت کو اس تمدن سے سخت نقصان پہنچا ہے، حالانکہ تمدن کی ابتدا اس طرح ہوئی تھی کہ انسان ہر طرف سے خطرات سے گھرا ہوا تھا۔ ایسے میں اسے اپنی حفاظت کے لئے سخت جدوجہد کرنا پڑی۔ اسی کوشش کا نتیجہ تھا کہ اس نے خطرات سے حفاظت کی مختلف تدابیر پیدا کیں۔ اس کے بعد متعدد راستے اس کے سامنے آئے، لیکن جوں جوں یہ خطرات سے محفوظ ہوتا گیا، جدوجہد اور مقابلے کی طاقت اس کے اندر مصحح ہوتی گئی۔ اور بالآخر تمدن کی برکات نے اسے عیش پسند اور آرام طلب بنا دیا۔ اسی لئے غالب پھر سے انسان کو بوتے گل اور شبنم کی نرمی اور نزاکت سے نکال کر صرصر و سیلاب سے مقابلے کے لئے آواز دیتا ہے۔ وہ انسانی زندگی کو جوش اقام اور شوقِ عمل سے وابستہ سمجھتا ہے۔ کہ اگر یہی ہمارے اندر سے ختم ہو گیا تو پھر باقی کیا رہا؟

اسی بات کو اس نے اردو میں بھی کہا ہے :

’اگلے گھر میں ہر سو سبزہ‘ ویرانی تماشا کر

مدار آب کھودنے پر گھاس کے ہے میرے دربان کا

’جس مکان میں کوئی رہتا نہ ہو، اور اس کی دیکھ بھان بھی نہ کی جائے، تو

اس میں جا بجا گھاس اُگ آتی ہے۔ یہاں مکان کو ایسا ہی ویران دکھایا ہے جیسے

اس کا کوئی کیس نہ ہو، مگر اس ویرانی کے ساتھ یہ لطفہ بھی ہے کہ دربان خدمتِ

دربانی انجام دینے کے بجائے گھر کی گھاس کھودا کرتا ہے۔ اس میں ایک لطیفہ پہلو

ویرانی کا بھی نکلتا ہے، کہ دربان اپنی خدمتِ درباری کو کسی آباد گھر پر ہی انجام

دے سکتا ہے، جہاں ملنے والے اور دوست احباب آتے ہوں۔ یہاں مکان



پر اس قدر دیرانی طاری ہے کہ کوئی آہی نہیں سکتا۔ اس لئے دربان گھاس کھودنے میں مصروف رہتا ہے کہ ان آثارِ نحوست و دیرانی کو تو کم کرے۔ دوسرے مصرع کا لفظ "مدار" اس خیال کی تائید کرتا ہے۔ غالب نے یہ شعر بلاشبہ مرثیہ دیرانی کے اظہار کے لئے کہا ہے۔ اور اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے، جس سے اس فلسفہ دیرانی کا کوئی تصور ظاہر ہو، جو ہم یہاں پیش کر رہے ہیں لیکن ہماری حالت یہ ہے کہ ہمارے تمام خیالات اسی نظر سے وابستہ و متعلق رہتے ہیں، جو ہم کسی موضوع کے لئے اختیار کر چکے ہوں۔ غالب دیرانی کا جو تصور رکھتا ہے اور اپنے اس تصور کو کائنات اور انسانی محل سے جس قدر مربوط حالت میں دیکھ رہا ہے۔ یہ شعر کہتے وقت بھی اس سے آزاد نہیں ہے۔ گھر پر اس تمام دیرانی کے طاری ہونے کا سبب خود صاحب خانہ کی بے عملی ہے اور اس دنیا کو برباد کر دینے کا سبب ہے۔ انسان کی تقیش پرستی اور آج ہمارا جو کچھ بھی عمل ہے۔ وہ کائنات کو ترقی دینے اور آراستہ کرنے کے بجائے اپنی بے عملی کے اثرات سے پیدا شدہ گھاس کھودنے سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے۔ انسان مادی طور پر جو ترقی بھی کر رہا ہے، وہ غالب کی نظر میں ہرگز لائق ستائش نہیں ہے یہ تو خود انسانیت کے فروغ میں حارج اور مانع ہے۔ وہ انسان کو جس منزل پر دیکھنے کا خواہشمند ہے، وہ اس مقام سے براہِ عمل بلند تر اور افضل تر ہے۔ پتا بچہ کائنات اور انسان کے رشتے پر کہتا ہے :

رہا آباد عالم اہل ہمت کے نہ ہونے سے

بھرے ہیں جس قدر جام و سیو میخانہ خالی ہے

اگر اہل عزم و ہمت ہوتے، تو شاہ کائنات کا یہ عالم نہ ہوتا، وہ اس کو توڑ پھوڑ کر اپنی ایک نئی دنیا تعمیر کر چکے ہوتے۔ حسب تمام میخانہ میں جام و سیو

## مرزا غالب کا تصور ویرانی

بھرے پاتے ہو تو کیا اس کی یہی وجہ نہیں ہے کہ یا تو میکش ہی باقی نہیں رہے یا اگر ہیں تو ان میں ذوقِ بادِ آشامی بہت کم رہ گیا ہے۔ کائنات کی موجودہ حالت خود انسان کی کم ہمتی اور بے عملی کا بتن ثبوت ہے اور آج اس کا عمل جو کچھ بھی ہے، وہ زیادہ سے زیادہ وہی ہے، جو ایک دربان دیوار و در کی گھاس کھود کر آثارِ نحوست دور کرنے کے لئے کرتا ہے۔ اس شعر میں غالب نے پوری کائنات کو انسان کے عمل و تصرف کی جولا نگاہ قرار دیا ہے اور اس میں ہمت اور جوشِ کردار کا خاص طور پر ذکر کیا ہے، ظاہر ہے کہ انسان جب کسی مقابلے میں مصروف ہوتا ہے، تو اسے سب سے زیادہ اپنی ہمت سے کام لینے کی ضرورت پیش آتی ہے، اور مقابلہ جس قدر سخت ہوتا ہے ہمت بھی اُسی نسبت سے زیادہ ضروری ہوتی ہے اور جب تصادم اس نظامِ عالم سے ہو جس کے مقابلے میں عام طور پر انسان کو مجبور سمجھا جاتا ہے تو پھر ہمت کو جان رکھنے میں سب سے زیادہ توجہ صرف کرنا پڑتی ہے، تاکہ ایک لمحہ کے لئے بھی غفلت نہ پیدا ہونے پائے۔ غالب کے اس شعر کی روشنی میں بولے گلِ شبنم والے شعر پر بھی غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ اس کا نظریہ یہ ہے کہ اپنی انسانیت کو زندہ رکھنے کے لئے ہمیں ان تمام سامانِ تعیش سے ہمیشہ ہوشیار رہنا چاہئے جو ہمارے اندر غفلت کا کوئی شائبہ پیدا کر سکے۔ اور اس شعر میں ان اشعار کی نمائندگی ”بولے گلِ شبنم“ کر رہے ہیں اور ”صرد سیلاب“ ان اجزاء و احوالِ عالم کے نمائندے ہیں جو انسان میں ہمت اور جوشِ عمل کو باقی رکھنے والے ہیں۔ ایک اور شعر میں ویرانی کا بیان کیا ہے :

ہے سبزہ زار ہر در و دیوار غم کدہ  
جس کی بہار یہ ہو پھر اس کی خزاں نہ پوچھ



### مرزا غالب کا تصور ویرانی

غمکہ کے در و دیوار پر جو گھاس اُگ آئی ہے، اس کی وجہ سے وہ سبزہ زار ہو گیا ہے اور یہ خود ایک منظرِ بہار ہے لیکن یہ بہار پیدا ہوئی ہے مکین کی بے توجہی کے باعث۔ اسی لئے وہ غمکہ کا لفظ لایا ہے جس مکان کی بہار ویرانی سے شروع ہو، اس کی خزاں کا کیا پوچھنا! ویرانی کا غیل دکھانے کے لئے اس سے بہتر طریقہ اور کیا ہو سکتا ہے؟ طرزِ بیان کے لحاظ سے یہ شعر بہت بلند ہے لیکن خود اس بہار اور ویرانی سے متعلق غالب کا نظریہ ہم دیکھ ہی چکے ہیں۔

غالب نے تضادِ احوال کو اکثر جگہ پیش کیا ہے اور یہ ان کی نفسیات میں مہارت کے سبب سے ہے کیونکہ انسان کا تمام علم مقابلہ و موازنہ ہی پر مبنی ہے۔ اس لئے وہ ایک حالت بیان کر کے اس کے بعد کے مقام کے لئے گویا ایک وسیع فضا پیدا کر دیتے ہیں۔ اس شعر میں یہ بھی کیا گیا ہے کہ اثراتِ غم کے ابتدائی احوال و کیفیات کو پیش کیا ہے کہ کوئی گوشہ مکان بھی ان سے محفوظ نہیں رہ سکا، اور جب شروع ہی میں حالت یہ ہے تو انجام کو کون بتا سکتا ہے؟ غم کی اس ابتدائی حالت اور اس کے انجام سے متعلق فرماتے ہیں:

رگ و پے میں جب اترے زہرِ غم تب دیکھئے کیا ہو  
ابھی تو تلخی کام و دہن کی آزمائش ہے

عیش و آرام تمام تر مادیت سے متعلق ہے اور تمدن کے پیدا کردہ نقش و نگار اور بام و در سے وابستہ، لیکن غم قطعاً روحانی اور وجدانی کیفیت ہے اس لئے ان سب سے وہ بیزار ہے۔ غالب نے یہ واضح الفاظ میں اپنے ایک فارسی شعر میں بیان کیا ہے:

مرزا غالب کا تصور ویرانی

کاشانہ گشت ویراں، ویرانہ دلکش تر

دیوار و دروازہ زندانِ غم را

(ترجمہ) کاشانہ ویران ہو گیا مگر ویرانہ اس سے زیادہ دلکش ہے

زندانِ غم کے لئے در و دیوار سازگار نہیں ہیں۔

اردو کے مندرجہ بالا شعر میں صرف ابتدا کی حالت بیان کی گئی ہے۔

”در و دیوار منہ ز موجود ہیں ان پر نگاہیں جمی ہوئی ہے، جس سے سارا مکان بے ہزار

بن گیا ہے۔ یہ حالت وہی ہے جب تلخی، کام و دہن کی آزمائش ہو رہی ہے۔“

اور اس غم نے عاشق کا اتنا احاطہ کر لیا ہے کہ وہ ہر دوسری شے سے بے نیاز

ہو گیا ہے۔ لیکن جب ”یہ زہر غم رگ و پے میں اتر جائے“ تب اس بہار پر بھی

خزاں آجاتی ہے اور اب در و دیوار ہی سے وحشت ہونے لگتی ہے اور اس

کے لئے ”ویرانہ دلکش تر“ ہو جاتا ہے۔

ویرانے کی تلاش ایک تو خود ویرانے کے لئے ہو سکتی ہے اور دوسری

وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ ان در و دیوار سے رہائی پا جانے کی صورت صرف یہی

ہے کہ انسان ویرانے میں رہنے لگے۔ اس شعر میں مقصود ہے یہی دوسری

حالت۔ جو کیفیت انسان کے باطن پر گزرتی ہے، وہ اسی کے مطابق ماحول تلاش

کرتا ہے۔ یہی حالت غالب نے یہاں پیش کی ہے کہ وہ جس وجدانی عالم میں ہے

اسی کے مناسب ماحول کی اسے جستجو ہے اور یہ تمام در و دیوار اسے وبال معلوم

ہو رہے ہیں۔

وہ جس قسم کی جائے سکونت کا متلاشی ہے اس کی تصویر اس نے خود ہی

کھینچ دی ہے۔ کہتا ہے :

رہتے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم زباں کوئی نہ ہو



بے درود لیو ارسا اک گھر بنایا چاہئے کوئی ہمایہ نہ ہو اور پاساں کوئی نہ ہو  
 پڑیے گریہ تو کوئی نہ ہو تیار دار اور اگر مر جائیے تو نوحہ خواں کوئی نہ ہو  
 ان اشعار میں غالب نے صرف "تنہائی" کی تمنا کی ہے مگر اس تنہائی میں  
 زندگی کے تمام ہی لوازم اور تمدن کے پیدا کردہ جملہ تعلقات کو فنا کر دیا گیا ہے  
 کیونکہ اول ہم سخن و ہم زبان سے رہائی پا جانے کا ذکر ہے اور پھر جانے سکونت کو بھی  
 درود لیو ار تک سے آزاد بتا آ ہے تاکہ ہمسائے اور پاساں سے بھی گلو خلاصی ہو جائے  
 آخری حالت یہ ہے کہ بیماری میں تیار دار اور موت پر نوحہ خواں تک نہ ہو۔

ضروریاتِ زندگی اور تمنا و خواہش کے پورا ہونے کے وسائل و اسباب  
 جب ختم ہو جائیں یا ہمارے جذبات و احساسات کو مجروح کر دینے والے حالات جمع  
 ہو جائیں تو ہم اسے مصیبت کہتے ہیں اور جس اطمینان و سکون کی طلب و تمنا  
 سرمایہٴ زندگی ہے۔ اس کی کمی اور راحت کا فقدان ہمارے اندر یا اس پیدا کر  
 دینے کا سبب ہو جاتا ہے۔ ان حالات میں انسان عام طور پر تنہائی کی تمنا  
 کرتا ہے کہ مزید مصائب سے محفوظ رہ سکے اور مصائب کو لانے والے حالات کو شرم  
 تنہائی میں اس کے قریب نہ آ سکیں۔ یہ وہ مقام ہے جب انسان اپنے ماحول  
 سے بیزار اور نفور ہو جاتا ہے اور ہر شے کو حقیر خیال کر کے اسے ٹھکرا دینا چاہتا ہے  
 اسی جذبے کا اظہار غنائی نے یوں کیا ہے :

جی ڈھونڈ آ ہے گھر کوئی دونوں جہاں سے دور

اس آپ کی زمیں سے الگ آسمان سے دور

”جی ڈھونڈ آ ہے“ کا جملہ ظاہر کرتا ہے کہ شاعر کے دل میں مصائب کا احساس

اپنی حد کو پہنچ چکا ہے۔ دوسرے مصرع میں زمین اور آسمان دونوں ظلم و ستم  
 کی آماجگاہ ہیں جس کے باعث اب تاب صبر و ضبط نہیں رہی۔ اسی لئے اسکی

تمنا یہ ہے کہ ایسی جگہ رہنے کے لئے مل جائے جو اس آپ کی زمین اور آسمان دونوں سے علیحدہ ہو۔ گویا غالب کے متذکرہ شعر کے پہلے مصرعہ ”رہتے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو“

کی تفسیر فانی کا یہ شعر ہے۔ کیوں کہ غالب نے بھی اپنے ہاں ”اب“ کا لفظ اس لئے رکھا ہے کہ وہ بھی اپنے اسی احساس کو پیش کرنا چاہتا ہے کہ جس ماحول میں اس کی زندگی گذری ہے، اب وہ اس کے لئے ناقابلِ برداشت ہو گیا ہے ہم مصائب کے جس احساس کو اس وقت پیش کر رہے ہیں، اس کے لئے یہ خیال رکھنا ضروری ہے کہ قدرت نے انسانوں کے طبائع مختلف قسم اور مختلف انفعالی کیفیتوں کے بنائے ہیں۔ اس لئے شخص کی مصیبت، اس کی نوعیت اور پھر اس کا احساس دوسرے کسی شخص سے جداگانہ ہوتا ہے۔ فانی مصائب کی جس سختی سے برداشتہ خاطر ہو کر دونوں جہاں سے علیحدہ کسی گھر کا خواہشمند رہے، بالکل ممکن ہے کہ وہ کسی دوسرے کے لئے اتنی گرانی کا باعث نہ ہو۔ لیکن غالب اور فانی اس ایک بات میں بالکل متفق ہیں کہ موجودہ ماحول ہرگز ان کے لئے طمانیت بخش نہیں رہا ہے۔ غالب نے جس تفصیل کو پیش کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ زندگی کے اس تمام ہنگامے کو مہمل اور لایعنی قرار دیتا ہے اور اسی سے رہائی پانے کا تخیل اس نے ان اشعار میں پیش کیا ہے لیکن جن اجزاء کا ذکر اس کے اشعار میں آیا ہے وہ تمدن کی برکات سے معرضِ وجود میں آئے ہیں، اور اس سلسلے میں ہم غالب کا نظریہ دیکھ ہی چکے ہیں۔

غالب نے ان اشعار میں جو تصور پیش کیا ہے، کچھ اسی قسم کی بات انگلستان کے مشہور شاعر ایلیگزینڈر پوپ کی نظم تنہائی (Solitude) کے آخری بند میں ہے۔ کہتا ہے :



Thus let me live, Unseen unknown.  
 Thus unlamented let me die,  
 Steal from the world, and not a stone  
 Tell Where I lie

(مجھے زندگی کے دن یوں گزارنے دو کہ نہ کوئی مجھے دیکھے، نہ پہچانے اور اس طرح مر  
 جلنے دو کہ کوئی بھی میرا ماتم کرنے والا نہ ہو۔ میں اس دنیا سے یوں چپ چاپ گذر  
 جاؤں کہ کہیں (کہتے کا) ایک پتھر بھی نہ بتا سکے کہ میں کہاں دفن ہوں؟)

غالب کی خواہش ایسی جگہ رہنے کی ہے کہ جہاں کوئی نہ ہو۔ پو پنے  
 بھی یہی تمنا کی ہے۔ پو پنے بھی اپنی موت کی وہی تصویر پیش کی ہے، جو غالب  
 کے یہاں ہے اور اس میں اتنا اضافہ کر رہا ہے کہ اس کی قبر بھی بے نام و نشان  
 ہو۔ غالب نے اپنے ایک شعر میں: ہسی امر کو پیش کیا ہے۔

ہوئے ہم جو مر کے رسوا، ہوتے کیوں نہ غرقِ دریا  
 نہ کبھی جہتِ سازہ اٹھتا، نہ کہیں مزار ہوتا

غالب نے ان تین شعروں میں جو مضامین بیان کئے ہیں ان میں سے  
 ایک جزو پو پ کے یہاں واضح ہو گیا ہے یعنی معاشرے اور سوسائٹی سے  
 انسان یکسر آزاد ہو جائے۔ ہمیں ساری تکلیفیں اپنے انباتے جنس ہی کے  
 ہاتھوں ملی ہیں اور جب تک انسان زندگی کے لئے کسی ہم سخن و ہم زباں کا  
 کامتنی رہے گا، موت کے لئے بھی نوحہ خواں کی ضرورت باقی رہے گی، کیونکہ  
 یہ تمام احوال مبنی ہے، ہماری باطنی کیفیت پر۔ کیونکہ ہماری جولانگاہ عمل  
 کو متعین کرنے والا ہمارا ذوق اور رجحانِ طبع ہوا کرتا ہے۔ اگر اسکی اصلاح  
 نہیں ہوتی تو طلب و جستجو کا میدان مقرر نہیں ہو سکتا، اور اس طرح ہمارا

بہک جانا اور گمراہ ہو جانا یقینی ہے۔ اسی لئے غالب اور پوپ انسانوں کی صحبت اور سوسائٹی سے گریز کی تمنا کرتے ہیں۔ نام و نمود کی طلب اور نام آوری اور شہرت کی خواہش انسان میں سوسائٹی ہی کے سبب سے پیدا ہوتی ہے اور پھر اپنی اس طلب و خواہش کے پورا کرنے کے لئے وہ جدوجہد کرتا ہے جس سے افراد کے درمیان تصادم واقع ہوتا ہے۔ پوپ پہلے ہی مصرع میں اپنے لئے ”گنہامی“ کی خواہش کرتا ہے تاکہ اس ہنگامے سے بچ سکے اور غالب نے بھی ”جہاں کوئی نہ ہو“ میں اسی تصور کی ترجمانی ہے۔

غالب نے جو تفصیل پیش کی ہے وہ دراصل اس ”جہاں کوئی نہ ہو“ ہی کی تفسیر ہے۔ اور مشرقی شاعری میں غالب سے پہلے یہ تصور میری نظر سے کہیں نہیں گذرا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصور بنیادی طور پر رہبانیت (ترک دنیا) اور صیورت (جوگی پن) کی تعلیم پر مبنی ہے اور اسلام ترک دنیا کا مخالف ہے اس لئے فارسی اور اردو میں کسی شاعر نے اسے پیش نہیں کیا۔ تنہائی کی خواہش اور اس کی برکات پر البتہ مشرقی شعراء اور مفکرین نے بہت کچھ لکھا ہے لیکن غالب نے جس نوعیت سے اسے پیش کیا، مغربی شاعری میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ اوپر ہم پوپ کا ایک بند نقل کر چکے ہیں۔ تنہائی کی برکات کیا ہیں اسے بھی پوپ ہی کی زبان سے سنئے :

Bear me some god ! Oh, Quickly  
bear me hence To, wholesome solitude,  
The nurse of sense, Where contem-  
plation plumes her ruffled wings, And  
the free soul looks down to pity kings.



(۱) اے کاش، کوئی دیوتا مجھے یہاں سے جلد از جلد کسی صحت بخش تنہائی میں پہنچا دے  
تنہائی جو غور و فکر کی نشوونما کرتی ہے۔ جہاں درون بینی منتشر خیالات کو مجتمع کرتی  
ہے اور جہاں آزاد روح دنیا کے شہنشاہوں تک کو تحقیر و بنظرِ اترجم دیکھتی ہے)  
غالب اور پوپ کے خیالات میں اس فرق کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے کہ غالب  
صرف اپنے ماحول سے آزادی کا خواہشمند ہے، اس کے علاوہ کوئی دوسرا مقصد  
اس کے پیش نظر نہیں ہے بلکہ پوپ تنہائی کا خواستگار ہے اور اسی لئے اس کی  
برکات بیان کرتا ہے۔ اس کی نظر میں یہ تین امور پر مشتمل ہیں۔

۱۔ احساسات کے فروغ کے لئے تنہائی ایک گہوارہ ہے۔

۲۔ یہ درون بینی اور خود شناسی کے لئے وسیع میدان فراہم کرتی ہے۔

۳۔ تنہائی میں علائقِ دنیوی ختم ہو جاتے ہیں اور انسان تمام تفکرات  
سے آزاد ہو جاتا ہے۔

انسان اس کائنات کا گل سرسب ہے۔ اس کے تعلقات اس کائنات سے  
اتنے مربوط ہیں کہ ان کو یکسر منقطع کر دینا محال ہے۔ اسی لئے پوپ مافوق الفطرت  
طاقتوں سے مدد طلب کرتا ہے اور دیوتاؤں کو پکارتا ہے۔ انگریزی شاعر ولیم  
کاؤپر (W. Cowper) نے جو نظم "ایگلز نڈر سلرک کی تنہائی" (The  
Solitude of Alexander Selkirk) کے عنوان سے لکھی ہے  
اس کا ایک بند حسب ذیل ہے :

I am out of humanity's Reach ,

I must finish my Journey alone ,

Never hear the sweet music of speech,

I start at the sound of my own.

(ترجمہ) میں انسانیت کی دسترس سے باہر ہو گیا ہوں۔ مجھے اپنا سفر (زندگی) اکیلے ہی ختم کرنا ہے۔ (اب) میں گفتگو کا شیریں نغمہ کبھی نہ سن سکوں گا۔ میں خود اپنی ہی آواز پر چونک پڑتا ہوں۔“

جس طرح غالب انسانوں کی صحبت اور تمام لوازم تمدن سے بیزار ہے کا وہ پر بھی ”انسانیت کی دسترس“ سے باہر ہو گیا ہے اور جس طرح غالب ہمسایہ اور پاسبان ”اور تیار دار و نوخ خوان“ کے بغیر زندگی کے دن گزارنے کا مستحق ہے اسی طرح کا وہ پر بھی سفر حیات اکیلے ہی طے کر رہا ہے۔ غالب ہم سخن اور ہم زبان ” سے علیحدگی کا خواہشمند ہے۔ کا وہ پر گفتگو کی شیرینی کو ترس رہا ہے اور چونکہ اکیلے ایک جزیرے میں مقیم ہے، اس لئے خود اپنی ہی آواز پر چونک چونک پڑتا ہے۔ فرق دونوں میں صرف اتنا ہے کہ کا وہ پر تنہائی کا نقشہ کھینچ رہا ہے اور غالب اپنے ذہنی تصور تنہائی کا بیان کر رہا ہے۔ کا وہ پر اس شخص کی داستان بیان کر رہا ہے جسے زبردستی تنہائی میں ڈال دیا گیا ہے اور غالب اپنی خوشی سے۔ بلکہ یہ اس کی تمنا ہے ایک تصور تنہائی پیش کر رہا ہے۔ اس کے باوجود دونوں کے تصور میں یکسانیت موجود ہے۔

غالب نے ان اشعار میں جس مکمل تنہائی اور ویرانی کی تصویر پیش کی ہے اس سے متعلق کو لرج نے بھی لکھا ہے :

Alone on a wide, wide sea

So, lonely twas, That god himself

Scarce seemed there to be,

ترجمہ (ایک وسیع بے حدود سیاح سمندر میں تنہا بالکل تنہا۔ یہ ایسی تنہائی تھی کہ وہاں خدا تک کی موجودگی محسوس نہیں ہوتی تھی۔)“



کو لرج نے تنہائی کا ایسا مکمل تخیل پیش کیا ہے کہ اس سے زیادہ خیال میں نہیں آسکتا اور جب ہم یہ خیال میں رکھیں کہ جنگل کا ذکر نہیں ہے، جہاں انسانوں کے علاوہ دوسرے ذی روح بہر حال موجود ہوتے ہیں بلکہ یہ تمام تخیل سمندر کا ہے اور سطح آب پر کوئی دوسرا ذی روح موجود نہیں ہے، صرف پانی اور آسمان ہے، گویا زندگی کا کوئی ثبوت وہاں نظر نہیں آتا۔ اسی لئے وہ کہتا ہے: ”وہاں خدا تک کی موجودگی بھی ہمیشہ محسوس ہوتی تھی“ تو اس کے تصور کی حقیقی عظمت واضح ہو جاتی ہے۔ کو لرج اپنے اس تصور میں دوسرے مفکرین کو بہت پیچھے چھوڑ گیا ہے۔ کو لرج کا یہ تصور مکمل ہو یا نامکمل، اس کی پرواز فکر کی بہر حال داد دینا پڑے گی۔ مولانا جامی نے بھی ایک جگہ فرمایا ہے:

تیسے بغایت پُر خطر، خالی ذراہ و راہبر  
نے دروے از جتنے اثر نے دروے از انیسے نشان

(ترجمہ) ایک جنگل ہے جو حد درجہ پُر خطر ہے، نہ اس میں نشانِ راہ ہے نہ راہبر پیدا ہے۔ نہ وہاں جن کا کوئی اثر ملتا ہے نہ انسان کا کوئی نشان، نظر آتا ہے۔“ کو لرج صرف اپنا تصور تنہائی بیان کر رہا ہے اور مولانا جامی نفسِ تنہائی کا نقشہ کھینچ رہے ہیں۔ مقصد جامی کا بھی یہی ہے کہ کوئی اثر زندگی اس جنگل میں موجود نہیں ہے، تاہم کو لرج کا تصور تنہائی مکمل ہونے کے باوجود زمان و مکان کی قید سے آزاد نہیں ہے۔ فانی کے شعریں ان قیود سے آزاد ہونے کی تمنا ہے۔ وہ زمین و آسمان تک کی قیود سے نکل جانے کو بے چین ہے لیکن فانی کی تمنا پوری نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس کے یہاں صرف تخیل کی پرواز ہے اور اس۔ کو لرج اور مولانا جامی نے ایک ایسی حقیقی تنہائی کا نقشہ کھینچا ہے جو اس دنیا میں نہ جانے کتنے انسانوں کے مشاہدے میں آچکا ہے اور جہاں تک غالب کا تعلق ہے، وہ

## مرزا غالب کا تصور دیرانی

صرف تمدن کے پیدا کردہ "درو دیوار" سے آزادی کا خواہاں ہے۔ فانی نے جن الفاظ میں اپنی تمنا پیش کی وہ ضرور پڑاثر ہے، لیکن غالب نے جو بے دردیوں سا ایک گھر بنایا تھا، کہا ہے، اس میں صرف ندرت، بیان ہی نہیں، بلکہ تخیل کی ایک مخصوص نوعیت بھی کار فرما ہے۔ وہ ناممکنات کی خواہش کرنے کے بجائے اسی محدود دنیا میں زندہ رہ کر لامحدودیت میں پرواز کا خواہشمند ہے۔ یعنی گھر تو ہو، لیکن درو دیوار کی قیود موجود نہ ہوں۔ غالب نے اس موضوع کو مختلف طریقوں اور نئے نئے اسالیب سے پیش کیا ہے۔ ایک جگہ بہادر شاہ ظفر کی مدح (قصیدہ بست و یکم) میں کہتے ہیں:

در آ بکلیہ ویران ما کہ پنداری

ز شش جہت بہم آوردہ ایم صحرا را

(ترجمہ) ہمارے کلیہ ویران میں آؤ، تاکہ تمہیں اندازہ ہو جائے کہ شش جہت سے صحرا جمع کر کے ہم اپنے حجرہ میں لے آئیں۔

یعنی شش جہت میں جتنی دیرانی بھی تھی، وہ سب کی سب غالب نے اپنے حجرے میں جمع کر لی۔ دیرانی کی غایت دکھانے کے لئے اس سے بہتر مبالغہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ پوری کائنات کی دیرانی ایک حجرے میں جمع ہو جائے۔ پھر لطف یہ ہے کہ زمین کی اندرونی تہ اور آسمان سے بھی "صحرا" لایا گیا ہے، اگر دیرانی کہا جاتا تو اتنا لطف نہیں تھا، جتنا "صحرا" کہنے میں ہے۔ غالب نے شعر میں ایک ضروری رعایت ملحوظ رکھی ہے کہ حجرہ بید ویران ہے۔ اب اگر "تم" اندر آؤ تو "تمہیں" یہ خیال ہوگا: "پنداری" کا لفظ شعر میں آجولنے سے مبالغہ نہایت پُر لطف ہو گیا ہے۔

غالب نے اپنی خواہش کو جس انداز سے پیش کیا ہے، رہتے اب ایسی



جنگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تہذیب کے پیدا کر دینے والے نگار کو انسانیت کے فروغ کے لئے مضر سمجھتے ہیں اور ان سے آزادی ان کے پیش نظر ہے۔ اس شعر در آج کل کے دیران ما انج " میں ان کا تصور دراصل یہی ہے، کیونکہ جہات (متوں) کا تعین خود حد بندی ہی سے متعلق ہے لیکن ان جہات میں بھی جو کچھ لامحدودیت باقی ہے، وہ غالب نے اپنے تصور کے مطابق اپنے چہرہ دیران میں یکجا کر لی ہے۔ خود جہات کے تعین پر حسب نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ تعین اپنی اصل میں محض اعتباری ہے یعنی مشرقی کا تعین مغرب کی نسبت سے قائم ہوا ہے اور بالا کا تصور زمین کی نسبت سے ہے۔ رتہ فضا کے بیٹے تمام حدود و تعین سے پاک ہے۔ غالب جس "صحرا" کو یہاں بیان کر رہے ہیں اس سے ان کا مقصد یہی ہے کہ حجرہ مع در و دیوار کے موجود ہے، مگر اس کے اندر وہ کیفیت پیدا کر لی گئی ہے جو بے در و دیوار سے گھرا ہو نا ممکن ہے۔ "صحرا" کا لفظ یہاں اسی تصور کی ترجمانی کر رہا ہے۔

غالب نے جس دیرانی کی بحث کی ہے، اس کے اکثر احوال گزشتہ سطر میں پیش کئے جا چکے ہیں۔ خلاصہ میں ایک شعر فرماتے ہیں :

جنت نہ کند سپرۂ افسردگی دل  
تعمیر باندازۂ دیرانی مانست

(ترجمہ) جنت افسردگی دل کا علاج نہیں کر سکتی، کیونکہ ہماری دیرانی کے اندازہ کے بقدر تعمیر وہاں موجود نہیں ہے۔

گویا جس حد تک انسان کو برباد اور دیران کر دیا گیا ہے، جنت کی وسیع دلکش اور پرسکون فضا بھی اس کا بدل نہیں ہو سکتی۔ "افسردگی دل" کا علاج جنت میں مل سکتا ہے۔ اس مفہوم کو وسیع مان لینے کے معنی یہ ہیں کہ

غالب یہاں اس افسردگی کا ذکر کر رہا ہے جو انسان ہونے کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے کیونکہ اس سلسلہ میں غالب نے اکثر فلاسفہ کا یہ نظریہ قبول کر لیا ہے کہ انسان کی تمام محرومیوں کا سبب خود اس کی انسانیت ہے۔ غالب قنوطی فلسفے کا مخالف ہے مگر اس کے باوجود تصوف کے اثرات کے تحت وہ وجود سے عدم کو بہتر بناتا ہے اور اس کے لئے دلیل قائم کر رہا ہے کہ :

نہ ننھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا  
ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

اس کا جواب ہے : خدا ہی ہوتا۔ گویا انسان ہونا میری محرومی اور ناکامی کا سبب ہوا ہے اور جب وجہ افسردگی یہ ہے، تو یقیناً جنت اس کا مداوا اور علاج یا بدل نہیں ہو سکتی۔ مولانا روم کے شعر :

کز نیساں تا مرا ببردہ اند  
از نفیرم مردوزن مالیدہ اند

کی شرح کرتے ہوئے مولانا جامی لکھتے ہیں کہ :

جنتِ اروزے کہ پیش از روزِ شب	نارغ از اندوہ و آزاد از طلب
مستعد بودیم باشاہ وجود	حکیم غیرت بکلی محو بود
بود اعیان جہاں بے چند و چوں	ز امتیاز علمی و عینی مصون
نے بلوچ علم شاں نقشِ ثبوت	نے ز فیض خوانِ ہستی خوردہ قوت
نے ز حق ممتاز نے از یک دگر	غرور دریائے وحدت سرسبز
ناگہاں در جنبش آمد بجز وجود	جملہ را در خود ز خود با خود نمود
امتیاز علمی آید در میاں	بے نشانے رانشا نہا شد عیاں
واجب و ممکن ز ہم ممتاز شد	رسم و آئینِ دولی آغاز شد



” (ترجمہ) خوشا وہ دن کہ شب و روز کی ایجاد سے قبل جبکہ ہم غم سے فارغ اور طلب سے آزاد شاہ وجود کے ساتھ متحد تھے اور غیرت کا اطلاق بالکل نہ تھا اور عالم اکوان کے اعیان جو کیفیت و کم کی قید میں مقید نہ تھے، علمی اور عینی امتیاز سے محفوظ اور منترہ تھے نہ لوح محفوظ پر ان کے اثبات کا نقش تھا، نہ خوانِ ہستی کے فیضِ عام سے روزی حاصل کی تھی نہ حق سے اپنے آپ کو جدا پاتے تھے، نہ باہم ایک دوسرے کی کوئی تمیز تھی دریاے وحدت میں سربسغرق تھے۔ باگاہِ بجزود (سخاوت) جنبش میں آیا۔ اور سب (اعیان علمی و عینی) کی ہستی آپ سے آپ نمودار ہو گئی۔ امتیاز علمی پیدا ہو گیا جس کے سبب سے بڑے نشان کا نشان ظاہر ہو گیا۔ واجب اور ممکن ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئے اور اسی مقام سے دہائی کی رسم شروع ہوئی۔“

مولانا جامی نے ان اشعار میں جو فلسفہ پیش کیا ہے اور کائنات اور بالخصوص انسان کی جس ابتداء اور انتہا کو واضح کیا ہے، غالب کا متذکرہ شعر بھی اسی فلسفہ سے وابستہ ہے۔ غالب نے خود کہا ہے :

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا مسجود

قید کو اہل نظر قبلہ نما کہتے ہیں

یعنی اس زندگی میں اس کی عبادت اس ہستی کے لئے ہے جو سرحدِ ادراک سے ورا اور ہے۔ ان حالات میں کیسے ممکن ہے کہ اس کی تسلی خاطر اور طمانیت و سکونِ قلب کی فراہمی جنت سے ہو سکے۔ یہ تو جب ہی ممکن ہے کہ ان دوبارہ اپنی اصل میں ضم ہو جائے یعنی ذاتِ احدیت میں مل جائے۔ ایک اور شعر میں کہا ہے :

قطرہ دریا میں جو مل جائے تو دیا ہو جائے

کام اچھا ہے وہ جس کا کہ مال اچھا ہے

”جنت نکند چارہ افسردگی دل الخ“ کے ایک اور معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ عام عقیدے کے مطابق جنت تمام افسردگیوں کا علاج اور جہلہ شادمانیوں کا مسکن ہے لیکن عشاق کی افسردگی کا علاج وہاں بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عاشق کی افسردگی کا مداوا تعمیر و آبادی کے بجائے ویرانی ہے۔ جیسا کہ غالب کے متذکرہ صدر شعر ”کا شانہ گشت ویراں الخ“ سے ظاہر ہے پس غالب کا مطلب یہ ہے کہ عاشق کا حوصلہ ویرانی جنت کی تعمیر عظیم کو برباد کر کے ویرانہ بنا دینے کے بعد بھی پورا نہیں ہوتا وہ اس سے بھی بڑی تعمیر کا طلب گار ہے، تاکہ وہ اسے ویرانے میں تبدیل کر سکے، گویا عام عقیدے کے مطابق عشاق کی افسردگی کا علاج جنت میں بھی ممکن نہیں۔ عشاق کی افسردگی دکھانے کے لئے اس سے بہتر اسلوب نہیں ہو سکتا۔ غالب کے نزدیک رَوْنَقِ ہستی ”عشق خانہ ویراں ساز“ سے ہے۔ ایک دوسرا شعر ہے:

ہوا ہوں عشق کی غارتگری سے شرمندہ

یو اے حسرت تعمیر گھر میں خاک نہیں

اس شعر میں ”عشق کی غارتگری“ کا جو نقش پیش کیا ہے اس سے

بھی اتنی معنی کی تائید ہوتی ہے پس جنت نکند چارہ افسردگی دل الخ کے دو مفہوم ہیں۔ پہلے معنی سے عشق کی ویرانہ پسندی کا مفہوم پیدا ہوتا ہے اور دوسرے سے ویرانے سازی کا۔ دوسرے معنی کی تائید ذیل کے شعر سے بھی ہوتی ہے:

گھر نہیں وہ بھی خرابی میں! پہ وسعت معلوم

دشت میں ہے مجھے وہ عیش کہ گھریا دہنیں

”گھر ویران ہو چکا ہے اوردہ بھی اس قدر کہ گویا وہ خود بیا بان ہے، مگر اس کی وسعت کا کیا کیجئے کہ وہ تو لے دے کے وہی سو گز زمین ہے“ جیسے کہ خود ہی



کہا ہے :

نقصاں نہیں جنوں میں ابلا سے ہو گھر خراب  
سو گز زمیں کے بدلے سیاہاں گراں نہیں  
( اور جنوں کو ویرانی بھی اس وسیع پیمانے پر درکار ہے کہ کم از کم  
دشت بھر تو ہو جب خشک میں پہنچ گئے تو اس سے کم رقبے کی  
ویرانی بھول ہی جانا چاہئے۔ اس لئے اس دشت میں عیش سے بسر  
ہو رہی ہے۔ )

غالب کے اس شعر سے شیکسپیر کی اس لائن کا مقابلہ کرنا چاہئے جو اس نے اپنے  
ڈرامے طوفان ( Tempest ) میں جہاز کی تباہی اور یربادی کے بعد گانزدلیہ  
کی زبان سے ادا کی ہے :

Now would I give a Thousand furlongs  
of sea for acre of barren land.

( اب میں ایک ایکڑ بھجڑ زمین کے بدلے میں ایک ہزار فرلانگ وسیع سمندر دینے  
کو تیار ہوں۔ )

غالب گنجز زمین کے بدلے میں بیابان خریدنا چاہتا ہے شیکسپیر ایک ہزار  
فرلانگ سمندر کے بدلے میں ایک ایکڑ ویرانہ یکن غالب اپنا گھر بیچتا ہے، اور  
شیکسپیر ویرانے سے ویرانے کا تبادلہ کر رہا ہے، گویا غالب ویرانے کی خریداری  
پر تیار ہے اور شیکسپیر آبادی کی۔

ان اشعار میں غالب جنوں کے لئے درو دیوار کے تمام قبود سے آئادی  
کا نظریہ پیش کرتا ہے اور صحرا اس تصور آزادی کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس تصور  
کی حقیقی تفسیر اقبال کے اس شعر میں دیکھنا چاہئے جو انھوں نے بالی جبریل میں

پیش کیا ہے کہ :

سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا  
غلط تھا لے جنوں شاید ترا اندازہ صحرا  
مشرقی شاعری میں جنوں "کو عشق کی انتہائی حالت اور کامل  
استغراق کے بیان کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور عشق خود وہ لطیفہ  
روحانی ہے کہ انسانیت کی بقا اور تہذیب اسی کے قیام پر منحصر ہے۔ اقبال  
کا مدعا یہ ہے کہ حب انسان کے اندر عشق کی یہ کیفیات راسخ ہو جاتی ہیں تو یہ  
ساری کائنات اور اس کی تمام پہنائیاں اپنا متاع رنگ و بو اور سرمایہ حسن و  
خوبی انسان کی نذر کر دیتی ہیں اور یوں انسان کا مقام تمام مخلوقات سے  
افضل تر اور اعلیٰ تر ہو جاتا ہے۔ اقبال کے یہاں یہ صفت ایک فرد کی ترقی کا بیان  
نہیں ہے، بلکہ یہ انسانی عظمت کی داستان ہے جسے وہ سارے ہیں چنانچہ اس نظم میں  
چند شعر بعد فرماتے ہیں :

نہ کر تقلید اے جبریل! میرے جذب و مستی کی

تن آساں عرشوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولے

گویا جذب و مستی کا موازنہ ملکوتیت سے کر کے ظاہر کیا ہے کہ مستی کا مقام اس  
سے بھی بلند تر ہے۔

اب اس تشریح کی روشنی میں غالب کا یہ شعر دیکھئے جس میں اس نے  
جنوں اور ویرانی کی تفصیل بیان کر دی ہے :

یارب ز جنوں طرح غمے در نظرم ریز

سد بادیہ قالب دیوار و درم ریز

(ترجمہ) بارالہ! اس جنوں سے غم (افسردگی) کی ایک نوعیت میری نظر میں



پیدا افراد کیجئے۔ میرے اس درودیوار کے قالب میں سیکڑوں ویرانیاں پیدا فرما دیجئے۔“

ظاہر ہے کہ یہاں غالب تعینات سے آگے پہنچ چکا ہے اور اسے جنون کی تسکین کے لئے ویرانے کی تلاش نہیں ہے بلکہ وہ اپنے جنون سے ویرانہ سازی کا کام لینا چاہتا ہے یعنی درودیوار باقی رہیں اور ان کے باطن میں ویرانیاں کار فرما ہوں۔ ہوش و خرد باقی ہوں اور ان کے باطن میں جنون کی فرار روائی ہو۔ یہاں مصرع ادنیٰ میں غم افسردگی کا مترادف ہے لیکن اس سے وہ عمل کش پاس مراد نہیں ہے جو عام طور پر پاس کا خاصہ سمجھی جاتی ہے۔ بلکہ یہاں ”غم“ سے غالب کا مدعا اس احساس کی بیداری ہے جو ان تعینات میں محصور ہو جانے کو انسانی کے فروغ میں حاسج سمجھے اور ان کے وجود سے دل گرفتگی محسوس کرے۔ لیکن چونکہ اس زندگی میں تعینات سے آزادی ممکن نہیں ہے، اس لئے غالب تعینات کے فنا ہو جانے کی تمنا کرنے کے بجائے خود اپنے فکر و نظر میں انقلاب کی دُعا کرتا ہے جیسا کہ پہلے مصرع سے ظاہر ہے اور اس نے دوسرے مصرع میں اسی انقلابِ فکر و نظر کو واضح کیا ہے کہ درودیوار باقی رہیں اور اس کی فکر کو ان میں ویرانے کی لامحدودیت محسوس ہو کیونکہ یہاں وہ درودیوار کے لئے ”قالب“ کا لفظ لایا ہے۔ گویا وہ صرف ایک جسم ہے جیسے دیکھ کر ہماری نگاہیں متاثر ہوتی ہیں اور پھر اسی کا اثر ہماری فکر پر پڑتا ہے اور ہم اس ”قالب“ کی حقیقی روح سے بے خبر ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ قالب ویرانہ ہی سے تعمیر ہوا کرتا ہے۔ مگر اب ہماری فکر کا موضوع صرف یہی قالب بن کر رہ جاتا ہے۔ دوسرے مصرع میں ”صد“ کے بجائے ”یک“ آسکتا تھا۔ اور شاید درودیوار کے لئے ”یک“ زیادہ موزوں بھی ہوتا، مگر لفظ ”صد“ میں ایک طرف تو اس کی

تمنا کی شدت مضمر ہے، دوسرے یہ کہ ایک یہ تعین نہ جانے کتنے مزید تعینات کو پیدا کرنے کا ذمہ دار ہوتا ہے، تیسرے جس لامحدودیت کو غالب پیش کرنا چاہتا ہے وہ "صد" سے ظاہر ہوتی ہے یعنی آج درو دیوار تعین کو پیش کرتے ہیں اور یہ خود ہماری فکر و نظر کی کوتاہی ہے۔ ہونا یہ چاہئے کہ درو دیوار کے یہ مطالب ہی لامحدودیت کے تصور تک رہبری کرتے کا ذریعہ بن جائیں ان وجوہ سے غالب کی فکر سامنے یہاں "صد" کا لفظ ضروری خیال کیا کہ ہر تعین میں لامحدودیت کا ہونا اور فکر و نظر کا اسی سے وابستہ ہو جانا انسانیت کے فروغ کے لئے لازمی ہے۔ غالب کے جس فلسفہ ویرانی کی تفسیر شروع میں پیش کی گئی ہے، اس کی تائید اس شعر سے بخوبی ہو جاتی ہے۔

اس شعر میں جو "صد" بادیہ در قالب دیوار و درم ریز "موجود ہے" اسے صرف شاعرانہ حسن بیان سمجھنا صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ غالب نے اسے بطور موضوع اختیار کیا ہے "بے درو دیوار سا اک گھر بنایا چاہئے" میں بھی ٹھیک یہی تصور موجود ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ غالب ایک شاعر ہے خشک فلسفی نہیں ہے، اس کے جو بھی تصورات ہیں ان کے اظہار کے لئے وہ جو بھی طرز بیان بھی اختیار کرتے ہیں، اس میں فلسفیانہ خشکی کی جگہ شاعرانہ دلفریبی کا ہونا لابد ہے ان دونوں شعروں میں بھی یہی خصوصیت موجود ہے۔

غالب کے اس شعر میں جو دعا مذکور ہے شاید قبول ہو گئی کیونکہ اردو میں ان کا ایک شعر ملتا ہے :

کوئی ویرانی سی ویرانی ہے

دشت کو دیکھ کے گھر یاد آیا

مولانا حالی فرماتے ہیں کہ "اس شعر سے جو معنی فوراً متبادر ہوتے ہیں



وہ یہ ہیں کہ جس دشت میں ہم ہیں وہ اس قدر ویران ہے کہ اسے دیکھ کر گھریا داتا ہے یعنی خوف معلوم ہوتا ہے، مگر ذرا غور کرنے کے بعد اس سے یہ معنی نکلتے ہیں کہ ہم تو اپنے گھر ہی کو سمجھتے تھے کہ ایسی ویرانی کہیں نہ ہوگی، مگر دشت بھی اس قدر ویران ہے کہ اسے دیکھ کر گھر کی ویرانی یاد آتی ہے“ (یادگار غالب) یہاں درودیوار میں وہی ”صدیادیہ“ کا تصور موجود ہے۔ اور دشت اور گھر کی کیا ویرانی کا فرما ہے۔

عقل و خرد نے انسان کو جن حدود و قیود میں ابھار دیا ہے، جنوں انہی سے آزادی کا نام ہے شعراء نے اسی کو پیش بھی کیا ہے۔ یہ جنوں ہی ہے جو مادیت کی تمام قیود اور پابندیوں سے نکال کر انسان کو اس کے حقیقی مرتبے اور مقام تک لے جانے میں مدد کرتا ہے۔ غالب نے عقل و جنوں کا موازنہ پیش کیا ہے :

مژدہ لے ذوقِ خرابی کہ بہارِ ست، بہار

خرد آشوبِ ترازِ حبلوہ یارِ ست بہار

(ترجمہ) اے ذوقِ بربادی و ویرانی تجھے مژدہ ہو کہ بہار ہر طرف چھا گئی ہے اور حبلوہ یار سے زیادہ خرد آشوب یہ بہار ثابت ہو رہی ہے۔

حبلوہ یار ہو یا جوشِ بہار، مقصدِ حقیقی ان کا فروغِ عشق و جنوں ہے

حالت یہ ہے کہ حبلوہ یار سے زیادہ بہار یہ مقصد پورا کر رہی ہے اور یوں وہ عقل و خرد کیلئے ایک مستقل آشوب اور خطرہ بن گئی ہے یعنی جوش و جنوں پیدا کرنے کے تمام سامان اس کے ہمراہ ہیں اسی لئے شاعر ذوقِ خرابی کو مژدہ سنارہا ہے کہ لے، تیری تکمیل کے لئے قدرت نے بہار کو بھیج دیا ہے اور وہ اپنے تمام جنوں انگیز اور جنوں پرور احوال کے ساتھ ہر طرف چھائی ہوئی ہے۔ بہار ہو یا حبلوہ یار، جذبات میں ہیجان پیدا کرنا دونوں کا کام ہے، لیکن حبلوہ یار محدود ہے۔

اور جذبات کے لئے ایک مرکز مہیا کرتا ہے۔ اس کے برعکس بہار جو ہیجان جذبات میں پیدا کرتی ہے وہ اس تمام محدودیت و مرکزیت سے بالاتر ہے۔ غالب نے بہار کو جو "خرد آشوب تراز جلوہ یار" کہا ہے تو اس سے اس کا مقصود یہی ہے کہ جلوہ یار بہر حال ایک مقصدیت اپنے اندر رکھتا ہے کہ طلبِ وصل اسی کی مرہونِ منت ہے۔ اور پھر عقل و خرد حصولِ وصل کی تدابیر سوچنے میں منہمک ہو جاتی ہے۔ بہار کے پیدا کردہ ہیجان میں مقصدیت بالکل ناپید ہے اور ذوقِ خرابی جو اس کے اندر کار فرما ہے، جلوہ یار کی بہ نسبت کہیں زیادہ بچکا اور بہار کی اس خرد دشمنی اور جنونِ خیزی کا اثر ایک اور جگہ بتا رہا ہے۔

اُگ رہا ہے درودیوار سے سبزہ غالب

ہم بیابان میں ہیں اور گھر میں بہار آتی ہے

کیا لطیف بات کہی ہے کہ بہار سے جنون پیدا ہوتا ہے، جو بیابان کو لے جاتا ہے، جہاں سوائے ویرانی کے اور کچھ نہیں ہے لیکن جس مکان کو چھوڑ کر بیابان میں سکونت اختیار کی تھی اس کا ہر درودیوار سبزہ زار بن گیا، اردہاں بہار، جمیع حیثیات موجود ہے، گویا بہار خود مقصود بالذات نہ تھی، بلکہ اس کا یہ اثر حقیقی مقصود تھا کہ انسان بیابان کی طرف رخصت ہو جائے۔ پس ترتیبِ واقعات یوں ہوئی کہ بہار سے جنون پیدا ہوا، اور جنون نے آبادی سے نفرت اور ویرانے سے رغبت دلائی۔ اس پر گھر سے بے توجہی ہوئی تو اس میں جگہ جگہ گھاس اُگ آئی۔ بہار نے خود ہی عاشق کو بہار سے دور کر دیا۔ وجہ یہی ہے کہ بہار خود مقصود بالذات نہ تھی۔ بلکہ جنونِ خیزی اصل غایت ہے۔ انسان کی حالت یہ ہے کہ اگر یہ خوش و خرم ہو تو اسے ہر طرف شادمانی ہی شادمانی نظر آتی ہے اور جب یہ غم زدہ ہو تو ہر چیز ہر جانب اُسے اُدا سی



## مرزا غالب کا تصور ویرانی

چھائی معلوم ہوتی ہے۔ حال آنکہ دنیا کا ایک ہی اصول اور نظام ہے نہ اس میں فرق آتا ہے، نہ تغیر ممکن ہے۔ ظفر نے اسی کو بیان کیا ہے کہ :

کبھی دل کا غنچہ کھلے اگر، تو شگفتہ باغ ہو سرسبز  
مرے عیش و غم کا عکس ہے نہ خزاں عیاں نہ بہار ہے  
جگر مراد آبادی نے بھی یہی مضمون پیش کیا ہے :

دل گلستاں تھا تو ہر شے سے ٹپکتی تھی بہار  
جب بیاباں یہ ہوا عالم بیاباں ہو گیا

مقصد دونوں کا یہی ہے کہ انسان کی اپنی خاص حالت ہے جس کے ماتحت وہ ماحول کی تعبیر کرتا ہے، ورنہ بہار و خزاں محض تغیرات ہیں جو ہوتے ہی رہتے ہیں۔ مگر ان تغیرات سے ہم اسی حیثیت میں متاثر ہوتے ہیں جو ہماری اپنی باطنی کیفیت کا عکس ہے۔ غالب ویرانی کا تصور اپنے اسی احوال کے مطابق پیش کرتا ہے۔

گریہ چاہے ہے خرابی مرے کاشانہ کی

درد دیوار سے ٹپکے ہے بیاباں ہونا

جو ویرانی خود اس کے دل پر طاری ہے اور جس نے اسے انتہائی اداس بنا رکھا ہے شاعر اس کے اثرات ہر چہار جانب مستط پاتا ہے اور اسے اپنے درد دیوار پر بھی یہی ویرانی چھائی ہوئی نظر آتی ہے اور وہ ایسی گہری ہے کہ ان سے بیاباں ہونا برس رہا ہے۔ خود جب صاحبِ خانہ اداس ہو تو پھر مکان کی دیکھ بھال کون کرے۔ اور اس کی زیب و زینت اور آرائش و تزئین کی فکر کسے ہو۔ ظاہر ہے کہ غم و اندوہ کی کثرت کا لازمی نتیجہ کاشانے کی بربادی اور ویرانی ہے۔ انسان تمام دوسرے غم تھوڑے دن میں فراموش کر دیتا ہے اور

طبیعت اعتدال پر آجاتی ہے، مگر غمِ عشق کی حالت اس کے بالکل برعکس ہے کیونکہ وجہ غم موجود ہے اس لئے یہ غم کسی وقت بھی نہیں بھولتا۔ یہ اہناک و استغراق اس کی ذات میں سما جاتا ہے۔ اور ایک رفیقِ زندگی بن کر رہ جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس کا انجام مکمل ویرانی اور کامل بربادی ہے۔

اگلے زمانہ میں لوگ کثرتِ گریہ کو جو محسوس اور باعثِ بربادی سمجھتے تھے تو اس کا سبب بھی یہی تھا کہ غم میں اتنا منہمک ہو جانا اور ہر وقت روتے رہنا دوسرے مشاغلِ زندگی سے بے پروا بنا دیتا ہے اور یہ بے توجہی بالآخر بربادی اور ویرانی لاتی ہے۔ غالب نے جو کہا ہے کہ :

یوں ہی گردِ تارِ باغالبِ تو اسے اہلِ جہاں !

دیکھتا ان بستیوں کو تم کہ ویراں ہو گئیں

تو اس کا مقصود یہی ہے کہ غم ورنج کا یہ اہناک اہلِ وطن کو ملک و قوم کی بہبودی اور ضروریات سے بے پروا بنا دے گا۔ اور یہی اس کی بربادی کا باعث ہو گا۔ پہلے شعر میں جو کہا ہے کہ ”درودیوار سے ٹپکے بیاہاں ہونا“ تو ”ٹپکے ہے“ کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اس کی موجودہ حالت سے آئندہ اس کی فلاں حالت ہو جانے کے آثار پیدا ہیں گویا میرے اس کثرتِ گریہ کے باعث گھر کی حالت یہ نظر آ رہی ہے اور درودیوار سے یہ آثار نمایاں ہیں کہ یہ آگے چل کر بیاہاں ہو کر رہ گیا پھر غالب کے کثرتِ گریہ سے بستیوں کے ویران ہو جانے میں کیا شک ہو سکتا ہے۔ اسی مضمون کو خواجہ حافظ نے بھی کہا ہے :

پاک کن چہرہ حافظِ سیرِ زلفِ ناشک

ورنہ ایں سیلِ دما دم بکندِ بنیادِ دم

(ترجمہ) چہرہ حافظ کو اس کے اشکوں سے اپنے سیرِ زلف سے پاک کر دے



## مرثا قالب کا تصور ویرانی

ورنہ یہ ہر وقت کا سیلاب میری بنیاد کو اکھڑ ڈالے گا۔

اس تمام تفصیل کے بعد غور کرنا چاہئے کہ غالب کے یہاں ویرانی کا جو تصور ہے، ممکن نہ تھا کہ وہ اس سلسلے میں غم اور آنسوؤں کو فراموش کر دیتا کیونکہ وہ جو وجدانی عظمت طلب کر رہا ہے وہ خوشیوں میں نہیں ہے۔ دراصل غم کی عظمتیں انسان کی روحانی ترقی کا باعث ہوتی ہیں اسی لئے غالب عشق کے استغراق کو پیش کرتا ہے اور گریہ کو سبب ویرانی قرار دیتا ہے۔ غالب غم اور ویرانی کو لازم و ملزوم بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ ویرانی، غم کا وہ نتیجہ ہے جو اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اسی مضمون کو بیان کرتا ہے۔

میرے غم خانہ کی قسمت جب رقم ہونے لگی

لکھ دیا منجملہ اسباب ویرانی مجھے

وہ یہاں فطرت غم بیان کر رہا ہے کہ ہر چیز کی قسمت لکھتے وقت اس کا جملہ ساز و سامان بھی لکھ دیا جاتا ہے۔ چنانچہ میرے غم خانہ کی قسمت تحریر کرتے وقت دوسرے اسباب کے ساتھ ویرانی بھی لکھ دی گئی۔ مگر ویرانی خود اسباب کی بربادی ہی سے تو عبارت ہے گویا میرے غم خانہ کی قسمت میں سوائے ویرانی کے اور کچھ لکھا ہی نہیں گیا۔ یہ فطرت غم کا بیان ہے۔ اور غم کا نفس و ذات کی تعمیر کے لئے ضروری ہونا ایسی بات ہے جس پر شعراء نے بہت خامہ فرسائی کی ہے اور مفکرین نے اسے تسلیم کر لیا ہے۔

شعراء نے کثرت گریہ کو ایسے عجیب مبالغہ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ وہ اکثر جگہ مضحکہ انگیز ہو گیا ہے۔ غالب بھی باہمہ سنجیدگی اس مبالغے سے محفوظ نہیں رہ سکا ہے۔ ایک جگہ کہتا ہے :

دفور اشک نے کاشانہ کا کیا یہ رنگ کہ ہو گئے مرے دیوار و در، در و دیوار

یعنی آنسوؤں کا ایک ایسا سیلاب آیا کہ سارا مکان مہندم ہو کر رہ گیا۔  
 جہاں پہلے دیوار تھی وہاں اتنا بڑا شگاف ہو گیا کہ گویا درہن گیا اور جہاں راستہ  
 تھا وہاں دیوار کے گر جانے سے طبع جمع ہو کر راستہ بند ہو گیا۔ مگر یہ محض شاعرانہ  
 مبالغہ ہے، جس کا غالب کے حقیقی فلسفہ ویرانی سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔  
 ایک اور شعر ہے :

گھر ہمارا جو نہ روتے بھی، تو ویراں ہوتا  
 بحر گر بحر نہ ہوتا، تو بیا باں ہوتا

یعنی بحر صرف پانی کی وجہ سے بحر ہے۔ ورنہ کف دست کی طرح چٹیل میدان ہوتا۔  
 لہذا میرے آنسوؤں کو اس ویرانی کا الزام کیوں دیا جائے، ویرانی تو اس  
 کے مقدم میں تھی ہی، سیلاب اشک نہ آتا، جب بھی انجام اس سے مختلف نہ ہوتا۔  
 مگر اس شعر میں بھی شاعرانہ لطف بیان کے سوا کچھ نہیں ہے۔

— ❖ — ❖ — ❖ —



مرزا غالب کا تصورِ حقیقت

## مرزا غالب کا تصورِ جنت

انسان کی فطرت یہ ہے کہ وہ حال (Present) کی نسبت مستقبل کے لئے زیادہ فکر مند رہتا ہے اور یہ فکر اس کو اکثر اُن منازل پر بھی لے جاتی ہے کہ مرنا تو ضروری ہے پھر اس کے بعد کیا ہوگا؟ اس دنیا میں جتنے بھی سماوی مذاہب ہیں، سب نے اس مسئلہ کو خاص اہمیت دی ہے۔ اور مرنے کے بعد ایک نئی زندگی ملنے کو پیش کرنے کے ساتھ اُس زندگی کے حالات و کوائف کو بھی واضح الفاظ میں پیش کر دیا ہے اور بتایا ہے کہ جس شخص کے جیسے اعمال اس دنیوی زندگی میں رہے ہوں گے ان کے مطابق ہی اس کو جزا یا سزا ملے گی۔ ایمان اور نیکی کی جزا کا نام ”جنت“ ہے جس میں ہر طرح کا عیش و آرام میسر ہوگا۔ اور بے دینی اور بدکاری کی سزا کا نام جہنم ہے جہاں آزار ہی آزار ہوگا۔ مرزا غالب ایک عظیم مفکر ہیں، اور عقائد و ایمانیات کا جہاں تک تعلق ہے، اس میں اُن کے لئے ان کے تمام ہی سوانح نگار اور خود ان کے خطوط اس کے شاہد ہیں کہ وہ ایک صحیح العقیدہ مومن تھے۔ اعمال میں ضرورتاً رُک صوم و صلوٰۃ تھے مگر ایمانی اور اخلاقی حالت ان کی وہی تھی جو ایک سچے مومن کی ہونا چاہئے۔ مولانا حالی نے یادگار غالب میں لکھا ہے کہ شراب پینے کے علاوہ ان میں کوئی اخلاقی خرابی موجود نہیں تھی۔ ہمیں یہاں ان کے اعمال و اخلاق سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے، صرف حیات بعد الموت پر ایمان اور جنت و جہنم کے عقیدہ کو واضح کرنا ہے۔ تو ان کا حال یہ ہے کہ وہ حشر و نشر، قبر میں نکیر و منکر کی آمد اور جنت و جہنم سب کا اقرار کرتے ہیں۔ حشر کے لئے فرماتے ہیں :



دائے گرمیرا ترا انصاف محشر میں نہ ہو  
 اب تلک تو یہ توقع ہے کہ دان ہو جائیگا  
 نکیرین کی قبریں آمد کے لئے شوخی سے فرماتے ہیں :  
 ظاہر ہے کہ گھبرا کے نہ بھاگیں گے نکیرین  
 ہاں منہ سے مگر بادۂ دوشیز کی بو آئے  
 ایک فارسی قصیدہ کے مطلع میں دوزخ کے لئے فرماتے ہیں :  
 زان نمی ترسم کہ گردد قعر دوزخ جلے من  
 دائے گر باشد ہمیں امروز من فردائے من  
 یعنی میں اس سے تو نہیں ڈرتا کہ دوزخ کا گرٹھا میری جگہ ہو مگر میرا امروز یعنی  
 یہ دنیوی زندگی کی تکالیف ہی میرا فردا ہوا تو ضرور افسوس کی بات ہے ۔  
 زندگی کی موجودہ مشکلات اور مصائب و آلام پر یہ ایک شاعرانہ مبالغہ ہے ، مگر  
 دوزخ کے قائل ہونیکا ثبوت اس شعر سے فراہم ہوتا ہے ۔ اردو میں ایک شعر  
 اسی مضمون کا ہے :

آتش دوزخ میں یہ گرمی کہاں  
 سوزِ غم ہائے نہانی اور ہے  
 دونوں شعروں سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ دوزخ میں جو جہانی تکالیف دینی  
 روایات میں موجود ہے ، غالب ان کا موازنہ اپنی موجودہ روحانی اور قلبی تکالیف  
 و مصائب سے کر کے ان موجودہ حالات کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں ۔  
 ان تمام حقائق کو تسلیم کر لینے کے ساتھ مرزا غالب کا شعر ہے :  
 ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت ، لیکن  
 دل کے خوش رکھنے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

اس شعر سے جو معنی متبادر ہوتے ہیں ان سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ دینی روایات نے جو تصورِ جنت کے متعلق دیے ہیں، غالب کے نزدیک وہ صرف تمثیلی ہے نہ کہ حقیقی۔ یعنی جنت کی کوئی بنیاد نہیں ہے بلکہ مومنین کو ایمان اور نیکی کی ترغیب دینے کے لئے کہہ دیا گیا ہے۔ گویا جنت اور اس کے نعام ایک خیالی مفروضہ ہیں ورنہ اپنی اصل میں وہ کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ قرآن مجید کی کسی ایک آیت کا انکار یا تردید بھی کفر ہے اور یہاں تو ان سیکڑوں آیات کا انکار لازم آجاتا ہے جن میں جنت اور اس کے نعام کا ذکر ہے اور جنتی حاصل ہو جانے کو قرآن مجید نے الفوز العظیم (عظیم کامیابی) فرمایا ہے اس لئے اس مسئلہ کو غور کرنا ضروری ہے۔

قرآن کریم کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت تعمیر کی جا چکی ہے، اور اس کے محلات، باغ اور نہریں آج بھی موجود ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ مِّنْ نَّبِيٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ الْمِيثَاقَ (زمر - ۲)

(ترجمہ) بے شک وہ لوگ جو اپنے رب سے ڈرتے ہیں ان کے لئے بالاخانے ہیں جن کے اوپر اور بالاخانے ہیں جو بنے بنائے تیار ہیں جن کے نیچے نہریں چل رہی ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے اللہ تعالیٰ وعدہ کے خلاف نہیں کرتا۔ سورۃ النجم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کا ذکر ہے۔ اس میں ہی سورۃ المنہجی کا ذکر فرمایا ہے۔ ارشاد ہے کہ :

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِندَ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (النجم)



(ترجمہ) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل علیہ السلام کو ایک بار اور بھی اصلی صورت میں ملاحظہ فرمایا ہے وہ سدرۃ المنتہی کے قریب اسی کے قریب جنت الماویٰ ہے۔

ان آیات کے علاوہ قرآن مجید کی اکثر دوسری آیات میں بھی یہی مضامین موجود ہیں اور ان سے ثابت ہے کہ جنت کی تعمیر کی جا چکی ہے۔ اب غور طلب امر یہ ہے کہ کیا مرزا غالب ان سب کے منکر تھے؟ جیسا کہ اس شعر سے ظاہر ہوتا ہے اس شعر کے معنی بیان کرنے سے پہلے ہم مرزا کے کلام سے دوسرے اشعار پیش کرتے ہیں جن سے جنت کے متعلق ان کے عقیدہ پر روشنی پڑتی ہے۔ فرماتے ہیں:

سنتے ہیں جو بہشت کی تعریف سب درست  
لیکن خدا کرے وہ تری جلوہ گاہ ہو

اول تو یہاں نعائمِ جنت کا اعتراف کھلے لفظوں میں موجود ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ امر بوضاحت پیش کر دیا گیا ہے کہ اہل جنت کے لئے سب سے بڑی نعمت وہاں اللہ تعالیٰ جل شانہ کا دیدار ہوگا، اسی کو غالب نے اس شعر میں بیان کر دیا ہے کہ دیدارِ الہی کا مستحق بن جانا، یہ سب سے بڑی کامیابی ہے۔ اس شعر میں تمام نعائمِ جنت کو اس دیدار کے مقابلہ میں، بیچ بتاتے ہیں۔ پہلے شعر کا مفہوم بھی یہی ہے کہ انسانی فکر و نظر ہرگز اس کے تجرباتِ زندگی سے آگے نہیں جاسکتے۔ جن چیزوں کو اس نے دیکھا ہی نہ ہو یا جو حالات ان کے مشاہدے میں آئے ہی نہ ہوں وہ ان کا کوئی تصور کر ہی نہیں سکتا۔ دیدارِ الہی کی نعمت دنیوی زندگی میں میسر آنا محال ہے اس لئے اس کے حاصل ہونے پر اس کی روحانی مسترتوں کا بھی کوئی اندازہ قائم نہیں کیا جاسکتا۔ قرآن مجید نے جنت کے ان نعائم و لذائذ کو بیان کر دیا

جن سے انسان اس دنیوی زندگی میں محفوظ ہو رہا ہے اور فائدے حاصل کر رہا ہے اور ان کی طرف اس کو رغبت ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ارشادِ باری تعالیٰ ہے کہ :

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً  
بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (اسجدہ)

(ترجمہ) لہذا کسی ذات کو اس کا علم نہیں ہے جو آنکھوں کی ٹھنڈک کا سامان ان کے لئے خزانہ غیب میں موجود ہے۔ یہ ان کو ان کے اعمال کا صلہ ملا ہے۔

اور سورہ زخرف میں نعامِ جنت کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ :

وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ۚ

(ترجمہ) اور جنت میں ان کو وہ ملے گا جس کو ان کا جی چاہے گا اور آنکھوں کو لذت میسر ہوگی۔

ان دونوں آیات کے علاوہ سورہ الفجر اس آیت پر ختم کی گئی ہے کہ :

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً

مَرْضِيَّةً ۚ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي ۚ

(ترجمہ) اے نفس مطمئنہ اپنے رب کے جو ارِ رحمت کی طرف واپس ہو جا اس

طرح کہ تو اس سے خوش اور وہ تجھ سے خوش۔ لہذا میرے بندوں میں داخل ہو جا اور

میری جنت میں داخل ہو جا۔

اب اندازہ کرنا چاہئے کہ نعامِ جنت کے ذکر میں حیبِ صرف ان

چیزوں کا نام لیا جاتا ہے جو ہماری دنیوی زندگی میں موجود ملتی ہیں تو وہ

منہلِ نعمت نہیں، بلکہ اس کے علاوہ اور ان سے بدرجہا بلند تر اور ارفع و

اعلیٰ نعام ہیں جو جنت میں ملیں گے جیسا کہ مذکورہ آیات سے ثابت ہے۔



غالب ، ایک دقیق النظر فلسفی اور مفکر ہونے کے ساتھ تصوف کے ذوق آشنا ہیں اور حضرت مولانا فخر الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بیعت تھے تصوف سے ان کا شغف ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ وہ اپنا عقیدہ خود بیان فرماتے ہیں :

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا مسجود  
قبیلہ کو اہل نظر قبیلہ نما کہتے ہیں  
اور ان کی بلند پروازی کا حال یہ ہے کہ :

منظر اک بلندی پر اور ہم بسنا سکتے  
کاش کہ ادھر ہوتا عرش سے مکاں اپنا

مرزا غالب نے تمام مادی عالم سے ماوراءِ جانا چاہتے ہیں اور انسانی  
میں گم ہو کر رہ جانا چاہتے ہیں۔ جنت کے متعلق جن تصورات میں عوام نہیں ،  
خواص تک گم ہیں غالب ان کا مذاق اڑاتے ہیں کہ :

گردیدن زاہدان بہ جنت گستاخ  
دی دست درازی بہ شتر شاخ بشاخ  
چوں نیک نظر کنی ز روئے تشبیہ  
ماند بہ بہائم و علف زار فراخ

(ترجمہ) اگر زاہدوں کو جنت میں آپے سے باہر یعنی گستاخ دیکھا جائے  
کہ پھلوں کے لئے ایک کے بعد دوسری شاخ پر دست درازی کر رہے ہیں تو جب  
اس کو تشبیہ کی حیثیت سے غور کیا جائے تو اس کی حالت یہ طے گی کہ بہائم  
(چوپائے) ہیں اور ان کے سامنے ایک وسیع چراگاہ ہے۔

گویا جنت کے وہ لذائذ غالب کی نظر میں ہیج ہیں جو انسان کے حیوانی

جزو کو تسکین دینے والے ہیں۔ اور دنیا والے اُن کے ہی تصور میں غرق ہیں  
چنانچہ اپنا عقیدہ اور تصوف صاف الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

طاعت میں تار ہے نہ مے دانگبیس کی لاگ

دوزخ میں ڈال دے کوئی لے کر بہشت کو

جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے مرزا کے اس شعر سے اس کی تائید ہو جاتی ہے  
زیرِ نظر شعر سے ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن الخ میں جنت کا انکار  
نہیں ہے بلکہ اس عام عقیدہ پر جو جنت کے متعلق قائم ہو گیا ہے ایک تعریف  
ہے اور انسان ساری عبادت و ریاضت ان ہی نعام کو حاصل کرنے کے لئے  
کرتا ہے۔ حالانکہ جنت کی حقیقت ان سے ماوراء ہے وہ اللہ تعالیٰ پر ایمان  
خالص اور پھر مخلصانہ عبادت کا صلہ ہے لہذا عبادات میں نعامِ جنت پیشِ نظر  
نہ ہونے چاہئیں، بلکہ رضائے الہی کا حصول پیشِ نظر رہنا لازمی ہے جنتِ رضائے  
الہی کا صلہ ہے اس لئے اس کا ہی لحاظ رہنا ہر وقت ضروری ہے۔ اور اس کو ہی  
نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اسی لئے فرمایا تھا کہ:

سوداگری نہیں یہ عبادتِ خدا کی ہے

اے بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے (بانگِ درا)

مرزا غالب کے زیرِ نظر شعر کی شرح میں ہم نے مرزا کے جس نظریہ کو  
پیش کیا ہے اس کی تائید ان کے ایک دوسرے شعر سے بھی ہو جاتی ہے۔  
فرماتے ہیں کہ :

سنا شکر ہے زاہد اس قدر جس باغِ رضواں کا

وہ اک گلہ سہ ہے ہم بخودوں کے طاقِ نسیاں کا

اس شعر میں اول تو "باغِ رضواں" کا لفظ قابلِ لحاظ ہے کیونکہ جنت کے



باغوں کا ذکر ہے اور زاہد صرف ان کی طرف متوجہ ہے۔ جس نے جنت کی اہل حقیقت کو اس کی نظروں سے پوشیدہ کر دیا ہے۔ اور غالب کو اسی پر اعتراض ہے۔ لیکن عشاقِ الہی کے لئے وہ ایک گلدستہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے، جو صرف دل بہلانے کی چیز ہے۔ شعر میں دوسری بات قابلِ غور ہے۔ "بچو دوں کے طاقِ نسیان" ہے کہ عشق کے مراتب و مراحل میں وہ منزل آگئی ہے کہ اب بچو دی طاری ہے اور ماضی سے تعلق ختم ہو چکا ہے اسکی صرف ایک ہلکی سی یاد ذہن میں باقی ہے۔ اور اب آگے کے لئے بھی کوئی منزل سامنے نہیں ہے صرف سفرِ عشق ہے جو جاری ہے اس لئے ایسی حالت میں جنت کے باغوں کی طرف کوئی رغبت نہیں ہو سکتی کیونکہ سالک کو اس عالم بے خودی میں ان سے کوئی واسطہ ہی باقی نہیں رہا ہے۔ مرزا کا فارسی میں ایک شعر ہے :

جنت نکلند چارہٴ افسردگی دل

تعمیر با اندازہٴ ویرانیِ مانیست

(ترجمہ) جنت افسردگی دل کا علاج نہیں کر سکتی، کیونکہ ہماری ویرانی

کے اندازہ پر وہاں تعمیر نہیں ہے۔

غالب کے اس شعر پر تفصیلی بحث "غالب کے تصورِ ویرانی" والے مضمون

میں گزر چکی ہے۔ یہاں اس شعر کو پیش کرنے سے ہمارا مقصد صرف اس قدر

ہے کہ غالب کا تصور یہ ہے کہ کوئی بیرونی تعمیر چاہے وہ جنت کی عظیم ترین

تعمیر ہی کیوں نہ ہو، انسان کی باطنی افسردگی کا علاج نہیں ہے اور یہ غالب

کی فکر کی عظمت کی دلیل ہے۔ ہم کسی چمن میں مصروفِ گلگشت ہوں یا احباب

کی صحبت میں دل بستگی میں مصروف ہوں وہ صرف وقتی اور حال

ہوتا ہے۔ قلبی افکار کو ذرا دیر کے پہلا دینے کی ایک کوشش ہوتی ہے اور دل جن افکار میں مبتلا ہوتا ہے وہ اس تمام تفریح اور صحبت کے بعد پھر عود کر آتی ہے بلکہ حالت یہ ہے کہ ایک دل گرفتہ اور ایک فارغ البال کا تفریحات سے مستفیض ہونا بھی مختلف ہوتا ہے۔ غالب یہاں جنت کی عظیم تعمیر کو بھی اسی قبیل سے شمار کرتے ہیں۔ اور انسانی رنج و شکستہ خاطر کی کا علاج جنت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ وصل الہی کو مانتے ہیں۔

مرزا غالب کے فلسفہ پر غائر نظر کی جائے تو وہ خود ہستی کو تمام انسانی افسردگیوں کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

غم ہستی کا اسد کس سے ہو جز مرگ علاج  
شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک

کیونکہ زندگی لازمہ ہستی ہے اور زندگی کے ساتھ ہمیشہ غم لگے ہوئے ہیں مگر غالب کا اصل تصور اور فلسفہ ان کے اس شعر سے ظاہر ہوتا ہے :

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا  
ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

یعنی اگر میں پیدا ہی نہ کیا جاتا تو اپنے مبداءِ اول میں ہی رہتا یعنی خدا ہوتا اور زندگی کی جو اٹھبیس میری مایوسیوں کا سبب بنی ہوئی ہیں وہ پیدا ہی نہ ہوتیں۔ یہ تمام افسردگی لازمہ وجود ہے تو اس کا علاج جنت کی تعمیر بھی نہیں کر سکتی۔ مجھے وجود دے کر جس حد تک برباد کر دیا گیا ہے اس کا مداوا جنت کی تعمیر سے بھی نہیں ہوتا۔ اب ظاہر ہے کہ جنت کی تعمیر کا اطلاق تو وہاں کے محلات، باغات اور بہروں پر ہی ہوتا ہے لہذا غالب کا مقصود یہ ہے کہ محسوس و مشہود اشیاء کے مل جلنے سے میری قلبی افسردگی کا علاج نہیں ہوگا بلکہ مجھے تو



پھر اپنی اصل میں ہی صنم ہو جاتے دو۔ صرف یہی میری افسردگی کا علاج ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کامل مراجعت۔ اس شعر میں بھی حور و تصور ہی کی نفی ہے نہ کہ جنت کے وجود کی۔

رہ گیا اپنی اصل میں پھر صنم ہو جانے کا مسئلہ تو غالب کا خیال اس بارہ میں واضح ہے کہ فرماتے ہیں :

قطرہ دریا میں جو مل جائے تو دریا ہو جائے  
کام اچھا ہے وہ جس کا کہ مال اچھا ہے

مرزا غالب کا فریبِ مستی



## ہرز اغالپ کا فریب ہستی

ہاں کھا یو مت فریب ہستی ،

ہر چند کہیں کہ ہے ، نہیں ہے ( غالب )

قوت کا مزاج غلبہ حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرنا ہے اور یہ جہد کوشش جتنی دوسری قوت کو پامال کر دینے کے لئے ہوتی ہے اُسی قدر اپنے لئے ترس ہلاکت سے آزاد ہوتی ہے۔ ہر قوت اپنے لئے ایک مقام پیدا کرنا چاہتی ہے اور اسی وجہ سے قوتوں کے درمیان تصادم واقع ہوتا ہے۔ اپنے لئے ایک مقام کے حصول اور پھر اس کی تعمیر میں کوشش ہی اسپینوزا (Spinoza) کی زبان میں "اثبات ذات" (Self-assertion) ہے، گویا "اثبات ذات" قوت کا ایک جزو لاینفک ہے۔ اسی سبب سے دنیا کی ہر شے اپنا ایک منفرد مقام پیدا کرنے کی کوشش میں مصروف ہے۔ اپنے لئے ایک مقام طلب کرنے کے معنی یہ ہیں کہ کسی دوسرے کو اس کے مقام سے ہٹانا ہے۔ اس لئے ایک کی کامیابی دوسرے کی ناکامی سے بنتی ہے۔ کیا اس عالم میں کامیابی جیسی گرائیہ شے بھی محض اضافی اصطلاح ہے؟ کہ ہم صرف ایک کے "مقابلہ" میں دوسرے کو کامیاب کہہ سکتے ہیں۔ تصادم اور پھر کامیابی ہوتی تو ہے اثبات ذات کے فطری داعیہ کے ماتحت۔ لیکن اپنے ساتھ ہستی اور وجود کا ایک اذہان اور یقین بھی لاتی ہے اور پھر یہ یقین ہی تمام عمل مابعد کی بنیاد بن کر رہ جاتا ہے۔ کامیابی سے ہستی کا یقین پیدا ہوتا ہے اور کامیابی اپنی اصل میں اعتباری (Relative) ہے تو اس یقین کو اعتباری ہی ہونا چاہئے۔ اور

اس طرح براہِ راست یہ سوال سامنے آجاتا ہے کہ اس عالم میں اشیاء کی مستقل ہستی موجود ہے۔ یا یہ بھی محض اعتباری ہے، کیونکہ ہستی کا یہ اذہان و یقین ہمارے اندر ایک اعتباری نوعیت کے پیدا ہو جانے سے ہی ہوا ہے۔ لیکن اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس شے کا وہ اذہان ہے وہ بھی اعتباری ہو۔

اشیائے عالم کے درمیان ایک ایسا ربط قائم کر دیا گیا ہے کہ ایک قوت کا فروغ نہ جانے کتنی دوسری قوتوں کے امتزاج و آمیزش پر منحصر ہے اور اشیاء کی تحلیل اس حقیقت کو برابر واضح کرتی جا رہی ہے کہ ایک ”وجود“ کی ہستی میں کتنے مختلف اجزاء کا شمول ہے اور جب ان ہی اجزاء میں کچھ کمی یا بعض دوسرے اجزاء کا اضافہ ہو جاتا ہے تو ”وجود“ کی ایک نئی قسم سامنے آ جاتی ہے۔ یہ کیفیت ”وجود“ کے لئے ہمارے اس ابتدائی یقین کو متزلزل کر دینے والی ہے جو کسی مقابلہ میں کامیاب ہو کر ہمارے اندر پیدا ہوا تھا اور زندگی کا کوئی لمحہ نہیں ہے جس میں متذکرہ دونوں کیفیات ہمارے اوپر نہ گذرتی ہوں یعنی ہر تجربہ ہمارے اندر ہستی کا یقین بھی پیدا کرتا ہے اور ہر تجربہ دہش و ترس کو باطل بھی ثابت کرتا ہے۔ اور جب ہم اس کو خیال میں رکھیں کہ پہلی حالت ہمارے ذاتی تصور اور اثر کامیابی کا نتیجہ ہے جس کو حقیقت سمجھنا غلط ہے اور دوسری حالت علمی اور تحقیقاتی اصول پر مبنی ہے تو مسئلہ کی نوعیت کافی تبدیل ہو جاتی ہے۔

مرزا غالب نے انسان کو پہلی حالت میں مبتلا ہو جانے سے متنبہ کیا ہے :

ہو بہ ہرزہ بیابان نورد و ہم وجود

ہنوز تیرے تصور میں ہے نشیب و فراز

اس شعر کے مصرعہ ثانی میں بجائے ”ہیں“ کے ”ہے“ کا استعمال اس معنی پر دلالت کرتا ہے کہ ”تیرے اندر ہنوز اعتباریت کا رفرما ہے“ ورنہ نشیب



کو فرازا اور پست کو بلند سے ممتاز کرنا کس طرح غلط کہا جاسکتا ہے۔ مرزا غالب کا مقصود یہ ہے کہ ”تیرے تصورات کے لئے نشیب و فراز سے پاک ہونا ضروری ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر اپنے اعتباری تصورات کے ماتحت ہی تو وجود کی تعبیر و تفسیر کرنے پر مجبور ہوگا اور وہ حقیقت نہ ہوگی بلکہ تیرا وہم ہوگا۔“ یہاں مدعا عالم میں نشیب و فراز سے نہیں ہے بلکہ فرد کے تصورات میں اختلاف احوال و کیفیات سے ہے۔ ہستی خود اپنی اصل و حقیقت میں نشیب و فراز سے پاک اور منزہ ہے۔ تعینات اور مقامات سے میرا ہے اس لئے اس حقیقت الحقائق کا فہم و ادراک اور اس کے بعد معرفت حاصل کرنے کے لئے اپنے تصورات کو نشیب و فراز سے پاک کر لینا ضروری ہے۔ اگر ایسا نہیں کیا جاتا ہے تو حقیقت ہستی تک رسانی ناممکن ہے۔ اور ہم جن اشیاء پر ہستی کا اطلاق کریں گے وہ ہمارا اپنا وہم ہوگا بغیر حقیقت نہ ہوگی۔ غالب چونکہ دھندلے وجود کا قائل ہے اس لئے اشیاء کے منفرد وجود کا منکر ہے اور اسی لئے وہ ہستی اشیاء کے لئے ”وہم وجود“ کا استعمال کرتا ہے اور اپنے اس خیال اور وہم کے لئے ثبوت یا دلائل فراہم کرنے کی زحمت کو ”ہرزہ رسانی“ بتاتا ہے ہستی کی تعبیر اعتبارات کے ماتحت کرنے کو غالب نے اس شعر میں ”وہم“ سے تعبیر کیا ہے اور پھر خود ہی اپنے اس شعر کی تشریح ایک دوسرے شعر میں کر دیتا ہے :

ہے مثل نمودِ صور پر وجودِ بحر  
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں لہ

لہ ہم نے اس شعر کو پہلے شعر ”ہنو بہ ہرزہ بیا بان نو دو وہم وجود انہ“ کی تفسیر اس لحاظ سے کہا ہے کہ پہلا شعر ۱۸۴۱ء کے مطبوعہ دیوان میں موجود ہے اور دوسرا شعر ۱۸۵۶ء کے دیوان میں ہے لہذا پہلے شعر کی تصدیق ثابت ہے۔

مادہ کی مختلف شکلیں ہیں۔ اجزاء کے مختلف استخراج ہیں اور زندگی کی مختلف صورتیں ہیں جن سے اشیاء کی تعمیر ہو رہی ہے۔ یہ اختلاف صورت ہمارے ذہنوں میں امتیاز کی خصوصی کیفیت کو پیدا کر دینے کا ضامن ہے۔ اور اپنے اسی امتیاز کے باعث ہم ایک شے کو دوسری سے ممیز کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ایک دوسری غلطی بھی ہم سے سرزد ہوتی ہے کہ ہم وجود کو بھی اسی طرح منقسم تصور کرنے لگتے ہیں جیسے اشیاء کی صورتیں اور جسم مختلف ہیں۔ قطرہ و موج و حباب کی اصلیت ایک ہونے کے بارے میں کسی عامی اور جاہل کو بھی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس شعر میں اسی کو بطور ثبوت پیش کیا گیا ہے جس طرح ان تینوں کی صورتیں مختلف ہونے کے باوجود ان کی حقیقت ایک ہی ہے۔ بحر ایک حقیقت کبریٰ کی حیثیت میں ہے اور یہی حقیقت قطرہ و موج و حباب کی صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے۔ بعینہ یہی حال ہستی کا ہے کہ وہ اپنی اصل میں واحد ہے اور اس کے اندر مختلف شکلوں میں جلوہ گر ہوتی رہتی ہے۔ ہماری امتیازی قوت شکلوں اور صورتوں کے اختلاف کے باعث وجود اور ہستی کو بھی تقسیم کر ڈالتی ہے حالانکہ اشکال و صورت کی حیثیت یہ ہے کہ بحر حقیقت واحد ہے اور اس کے اندر رہنے کی حالت میں تو قطرہ، موج اور حباب بھی ہیں اُس سے باہر آ کر سب ختم ہو جاتے ہیں۔ اس حالت میں اشیاء کا منفرد وجود تسلیم کرنا وہ ہم سے زیادہ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ علامہ اقبالؒ نے اس مسئلہ پر مختلف حیثیات سے نظر ڈالی ہے۔ مرزا غالب کے اس شعر کو علامہؒ نے تعبیر الفاظ واضح تر انداز میں کہہ دیا ہے۔ فرماتے ہیں :

زندگی قطرے کی سکھلاتی ہے اسرارِ حیات  
یہ کبھی گوہر کبھی شبہم کبھی آنسو ہوا



ہستی کا اثبات ہی زندگی ہے اور ”نمودِ صورت“ ہی سے زندگی کا ثبوت ملتا ہے۔ ہستی واحد جن مختلف شکلوں میں ظہور پذیر ہوتی ہے اور بقائے شکل و صورت کے لئے جو مدت اختیار کرتی ہے اسی کا نام زندگی ہے۔ لہذا علامہ کا یہ شعر اگر مرزا غالب کے اس شعر کی شرح سمجھا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

اس تمام تفصیل سے مرزا کے مصرعہ سے ہنوز تیرے تصور میں ہے نشیب و فراز کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ علامہ اقبال نے وجود اور زندگی کے درمیان جو نسبت پیش کی ہے اس سے وہ تمام تصور واضح ہو جاتا ہے جس پر ہم شروع میں اظہارِ خیال کر چکے ہیں یعنی زندگی کے مد و جزر اور احوال مختلفہ ہمارے لئے تصورات کو فراہم کرنے کا بھی کام انجام دیتے ہیں اور پھر ہم تعبیرِ ہستی بھی ان ہی تصورات کے ماتحت کرنے لگتے ہیں۔ مرزا غالب نے ان کی اسی حالت کو پیش کیا ہے جبکہ فرماتے ہیں :

کثرتِ آرائی وحدت ہے پرستاریِ وہم

کر دیا کافرِ ان اصنامِ خیالی نے مجھے

مذہبِ عالم کی تاریخ بتاتی ہے کہ حضراتِ انبیاء علیہم السلام اور منکرین کے درمیان جو کچھ بھی نزاع پیش آئی یہ ہرگز اللہ تعالیٰ کی ذات کے متعلق نہ تھی بلکہ صرف مسئلہ ربوبیت معرضِ بحث تھا۔ انبیاء علیہم السلام کی تسلیم یہ تھی کہ تمہارا رب اور اللہ، معبود اور کارساز صرف رب العزت جل و علا ہے۔ اور منکرین اسے تسلیم نہ کرتے تھے اور دوسرے کارساز بتاتے تھے، گویا مسئلہ ذات کا نہ تھا بلکہ صفاتِ الہیہ کا تھا۔ غالب چونکہ وحدت الوجود کا ماننے والا ہے اس لئے سارے عالم کو پر تو صفاتِ ربانی تسلیم کرتا ہے اور اشیا کا مفورہ اور منقرض وجود وحدت کے منافی نہ ہے اور اس کے لئے اس کا عقیدہ یہ

ہے کہ یہ تصور جن تخیلات سے پیدا ہوا ہے وہ ہرگز حقیقت بینی پر مبنی نہیں ہیں بلکہ باطل کو حقیقت فرض کر لینے سے وہ پیدا ہوئے ہیں۔ ”وہم“ کا اطلاق ان خیالات پر ہوتا ہے جو فرد خود قائم کر لے اور ان کے لئے کوئی دلیل موجود نہ ہو اور پھر ان تصورات ہی کو اپنی تمام عبادات کا مرکز بنالینا انکی پرستاری ہے جس سے تمام خیالات اسی ایک مرکز پر جمع ہو جاتے ہیں۔ غالب ان تصورات کو ”اصنام خیالی“ کہتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ان کی پرستاری میں گم ہو جانا ”حقیقت“ سے دور ترکِ دینے والا ہو گا۔ یہی کفر ہے۔ حضرت مولانا فرید الدین عطارؒ نے بھی وحدت الوجود کے منکر کو کافر بھی کہا ہے۔ مرزا غالب، نواب علاؤ الدین خاں صاحب کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ ”مشرک وہ ہے جو وجود کو واجب و ممکن میں مشترک جانتے ہیں“ منطقی لحاظ سے غالب کے شعری نقص ہے کہ وحدت الوجود کو پہلے حقیقت تسلیم کر لیا گیا ہے اور اس کے مخالف خیالات پر تبصرہ و تنقید کی گئی ہے جس سے اصل مسئلہ کی وضاحت نہیں ہوتی لیکن انسانی تصورات کے جن نشیب و فراز کو غالب اس نظر سے کی بنیاد کہتا ہے وہ ضرور واضح ہو جاتا ہے کہ ”کثرت آرائی“ اسی کی مرہونِ منت ہے اور پھر اسی سے وہ تمام دوسرے خیالات یا غالب کے الفاظ میں ”وہم“ پیدا ہوتے ہیں جو ”اصنام خیالی“ کے معبود ہیں۔ اور خود ادراک حقیقت کے لئے حجاب بن جاتے ہیں۔

غالب نے وجود حقیقی کو ”بکر“ کہا ہے اور ”اصنام خیالی“ کو ”قطرہ و موج و حباب“ بلاشبہ ”بکر“ قطرات ہی مجموعہ ہے لیکن اس مجموعہ کی ہستی اپنی جگہ مستقل ہے کیونکہ بکر سے علیحدہ ہو کر ایک قطرہ بالکل بے حقیقت رہ جاتا ہے، اور جب تک وہ بکر کے اندر ہے وہ خود بھی بکر ہے۔ غالب نے اسی حقیقت کی طرف



توجہ دلائی تھی کہ :

قطرہ دریا میں جوں جوں جابائے تو دریا ہو جائے  
کام اچھا ہے وہ جس کا کہ آل اچھا ہے

علحدہ قطرہ میں نہ موج ہے نہ حباب۔ بحر میں شامل ہو جانیکے ساتھ  
موج اور حباب اسی قطرہ کی مختلف شکلیں ہیں یہاں اس کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے  
کہ غالب کا مقصود اس تشبیل سے وجودِ حقیقی اور اشیا کے منفرد وجود کے درمیان  
نسبت کو واضح کرنا ہے در نہ یہ ظاہر ہے کہ یہ مثال حقیقت کے مطابق نہیں ہے  
کیونکہ بحر تو قطروں کے مجموعہ سے بنتا ہے اور ہستی کے مسئلہ میں معاملہ اس کے برعکس  
ہے کہ بحر سے قطرے پیدا ہوئے ہیں۔

بحر ایک وجود واحد ہے اور اس کے اندر لاتعداد امواج پیدا ہوتی ہیں  
لیکن خود موج کا منفرد وجود نہیں ہے بلکہ ہوا کے زور سے جو حرکت پانی میں پیدا  
ہوتی ہے اس نے ایک عارضی شکل اختیار کر لی ہے۔ اسی کا نام موج ہے۔ وجود بحر  
اور موج میں جو نسبت ہے وہی نسبت واجب الوجود اور ممکن الوجود میں ہے۔ بحر  
سے علحدہ کر کے موج کے ذاتی وجود کو تسلیم کر لینا ہی غالب کی نظر میں "کثرت آرائی"  
وحدت ہے اور یہ خام خیالی "پرستاری و ہم" سے پیدا ہوا کرتی ہے۔ در نہ موج  
کی حقیقت علامہ اقبالؒ نے زندگی کی تفسیر کرتے ہوئے بیان کر دی ہے کہ

ساحلے افتادہ گفت گرچہ بے زیتم

میچ نہ معلوم شد آہ کہ من چیم

منج ز خود رفتہ تیز خرامید و گفت

ہستم اگر می ووم گر نہ روم نیستم (پیام مشرق)

(ترجمہ) اپنی جگہ پڑے ہوئے ساحل نے کہا کہ جیتے ہوئے ایک زمانہ دراز

سے روشنی پڑتی ہے کیونکہ موج کی حقیقت "نشیب و فراز" کے ظہور کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ ہوا کے زور سے پانی میں جو تموج ہوتا ہے وہ سطحِ بحر سے ذرا اونچا ہو جاتا ہے۔ اس کا اونچا ہونا صرف اس لئے ہوا کرتا ہے کہ اس کی اگلی حرکت سطح سے نشیب میں ہوگی۔ یہ نشیب و فراز ثبوتِ زندگی نہیں ہے بلکہ اس کی ہستی ہی یہ ہے اور یہ خود ایک اعتباری حالت ہے۔ اس کو حقیقت سمجھ لینا غالب کی نظر میں "پرستاری و ہم" ہے۔ اور حقیقت سے دور ہو جانا ہی کفر ہے۔ غالب اسی لئے اس پرستاری و ہم کو کفر کہتا ہے۔

ہم ہستی اور زندگی کی نسبت کو واضح کر چکے ہیں اور اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے انگلستان کے سب سے بڑے شاعر ولیم شکسپیر کی ان لائنس کو اور دیکھ لینا چاہئے جو اس نے اپنی مشہور ٹریجڈی میکبٹھ (Macbeth) میں کہی ہیں :

Out, out brief candle!

Life's but a walking shadow, a poor  
Player,  
That struts and frets his hour upon  
the stage,

And then is heard no more.

(Shakespeare)

(ترجمہ) اے عارضی شمع گل ہو جا! زندگی تو ایک چلتا پھرتا سایہ ہے۔ ایک بے حقیقت مداری ہے جو کھیل کی مدت کو سہارا دیتا ہے اور اس میں رنگینی پیدا کرتا ہے اور پھر اس کا کچھ حال معلوم نہیں ہوتا۔

Candle کا صحیح ترجمہ موم بتی ہے۔ یہاں محاورہ کا لحاظ کرتے



ہوئے شمع کر دیا گیا ہے۔ مگر مومِ ہستی کی مدتِ معین ہوتی ہے اور اس کو ہر شخص جانتا ہے۔ شلیکسپیر نے اسی لحاظ کی وجہ سے یہ لفظ یہاں استعمال کیا ہے۔ اس نے زندگی کو اس قدر بے حقیقت تصور کیا ہے کہ وہ اس کو متحرک سایہ کہتا ہے کیونکہ ایک جگہ صرف اتنی دیر رہتا ہے جتنی مدت میں ایک قدم اٹھایا جائے۔ شلیکسپیر اس سے مطمئن نہیں ہوتا۔ اور اس سے آگے بڑھتا ہے کہ زندگی میں جو کچھ بھی دل چسپی اور رنگینی نظر آتی ہے وہ زندگی کی حقیقت اور اسکے وجود اور ہستی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد صرف مدت پر ہے حالانکہ وہ اس مدت بھی کو سایہ کی حرکت سے زیادہ نہیں گردانتا مگر زندگی کی تمام نیرنگی اور بوقلمونی اسی کی مرہونِ منت ہے۔ انسان نے اس کائنات میں ایک ہنگامہ برپا کر رکھا ہے اور ایک شورشِ مچا رکھی ہے۔ اس سب کی تعبیر آخر کیا کی جائے۔ اگر ہستی باطل ہے تو یہ سب کیا ہے۔ وہ اس کی تعبیر کرنے میں انتہائی دقتِ نظر سے کام لیتا ہے کہ سایہ خود بالکل بے حقیقت چیز ہے مگر ہمارا مشاہدہ اس کو ہمارے سلسلے میں پیش کرتا ہے اور ایک لمحہ کے لئے وہ بھی اپنا ایک نقشِ زمین پر بنا دیتا ہے لیکن سایہ کی حقیقت سورج کی گردش پر ہے اور وقت کے تعین کا ہمارا تقوید بھی سورج کی گردش ہی پر ہے اس لئے خود سایہ کی حقیقتِ وقت سے متعلق ہے اور زندگی کا بھی ایک معینِ وقت ہے اور انسان جو کچھ بھی کرتا ہے اس مخصوص مدت کے اندر کرتا ہے۔ شلیکسپیر نے اس سب میں تطبیق دی ہے اور ایک ایسی نازک تشبیہ بیان کر گیا ہے کہ اس سے اس کے تخیل کی نزاکت اور قدرت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ آخری جملہ وہ اسی لئے کہتا ہے کہ ایک بے حقیقت شے جتنی بھی اس کے گزر جانے کے بعد پھر اس کا کوئی نقش رہتا ہی نہیں اس لئے معلوم کیا ہو۔

اگر مخلوقات کے وجود کو حقیقی اور بذاتہ قائم اور موجود تسلیم کیا جائے تو پھر اس کو مؤثر بالذات اور قائم بنفسہ بھی تسلیم کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور یہ پدائستہ غلط ہے کیونکہ اس عالم میں ایک شے بھی ایسی نہیں ہے جو مؤثر بالذات ہو بلکہ ایک ربطِ باہمی یہاں کارفرما ہے اور ایک شے اثر انداز ہونے کے لئے کسی دوسری شے کے ساتھ امتزاج و آمیزش کی محتاج ہے۔ دوسری حیثیت وجود کے قیام کی ہے تو اس کا حال بھی یہ ہے کہ دوسری اشیاء کے ساتھ کسی شے کی آمیزش اس کی مدتِ حیات کو ترقی دینے کا سبب ہوتی ہے اور اگر یہ عمل امتزاج و آمیزش ترک کر دیا جائے تو مدتِ حیات کم سے کم تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ اس کے باوجود ہر شے کا عرصہ زندگی مقرر و معین ہے اور اس کے بعد فنا ہو جانا ہی اس کے لئے مقدر ہے۔ اگر کوئی شے قائم بنفسہ تسلیم کر لی جائے تو یہ دونوں احوال اس پر گزرنا نہ چاہئیں۔ شلیکسیر زندگی کے اسی تمام احوال سے وجود کے بطلان کو ثابت کرنا چاہتا ہے جیسا کہ اس نے خود ہی آخر میں کہہ دیا ہے۔ اس تفصیل کے بعد مرزا غالب کے اُس شعر کو دیکھ لینا چاہئے جس میں اسفوں نے صاف الفاظ میں وجود کی نفی کی ہے کہ :

زوہم نقش خیالی کشیدہ ورنہ

وجود خلق چو عنقا بدہر نایاب ست

(ترجمہ) تو نے اپنے وہم سے ایک نقش خیالی قائم کر لیا ہے ورنہ

مخلوق میں وجود اس عالم میں عنقا کی طرح نایاب ہے۔

غالب کے جو اشعار ہم اس سلسلہ میں درج کر چکے ہیں یہ شعر ان تمام

مضامین کا نتیجہ ہے اور اس میں بھی وہ "وہم" ہی کو کارفرما ظاہر کرتا ہے کہ انسان نے خود اپنے وہم سے خیالی نقوش قائم کر رکھے ہیں جو ہرگز حقیقی



نہیں ہیں بشیکسپیر نے جس کو چلتا پھرتا سایہ (walking shadow) کہا تھا غالب کے یہاں وہ "نقش خیالی" ہے۔ "مہتی" کو ثابت کرنے کے لئے زندگی کے جو احوال ہمارے خیالات پر چھا جاتے ہیں بشیکسپیر نے ان کی نفی کی ہے اور ان کو بے حقیقت مداری (Poor player) بتایا ہے لیکن حضرت عارف رومی مولوی معنوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی پوری تشریح کر دی ہے۔ فرماتے ہیں :

نیت و تشاہد خیال اندر جہاں  
تو جہاتے برخیا۔ لے ہیں رواں  
برخیالے صلح شات و جنگ شاں  
برخیالے نام شاں و ننگ شاں

(مثنوی شریف - دفتر اول)

(ترجمہ) اس دنیا میں ان کے خیالات بالکل بے حقیقت ہیں (نیت و تشاہد) بمعنی نیت ہی مثل) اور اس جہاں کو تو یہ سمجھتا ہے کہ وہ تیرے خیالات کے مطابق ہے۔ ان لوگوں کی حالت یہ ہے کہ ان کی تمام صلح اور جنگ ان ہی خیالات پر مبنی ہے اور تمام ننگ و نام ایسے ہی خیالات پر منحصر ہے۔

گویا انسان صرف اپنے خیالات میں مہمک ہے اور اس سے زیادہ حقیقت کے فہم و ادراک کی کوئی کیفیت بھی اس کے اندر موجود نہیں ہے۔ زندگی کے وہ احوال جو ہمارے اندر مہتی کا بھیر پیدا کرتے ہیں مولانا نے ان اشعار میں پیش کیے ہیں اور بتایا ہے کہ وہ سب تمہارے اپنے خیالات کی کارفرمائی ہے۔ ورنہ ان کے اندر حقیقت کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہے۔ گویا ایک فریفس ہے جس میں انسان مبتلا ہو گیا ہے۔ حضرت مولانا رومیؒ نے مہنگا منہ زندگی کو

خیالات سے وابستہ فرمایا ہے۔ مرزا غالب کے یہاں یہ تصور ان الفاظ میں موجود ہے کہ :

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسد

عالم تمام حلقہ دام خیال ہے

کائنات بزم شہود ہے، انسان مظاہر کو دیکھتا ہے اور تاثرات میں محو ہو جاتا ہے۔ ان تاثرات سے ایک مخصوص نتج کے خیالات اس کے اندر پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ذہن پرستولی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ مثلاً کسی شے کی طرف کشش و رغبت اس کے موجود ہونے کا اذہان ہمارے اندر پیدا کرتی ہے پھر یہ بنیاد ہو جاتی ہے اس کی کہ وجود اور ہستی کا یقین ہمارے اندر راسخ ہو جائے۔ ہم اپنے خیالات سے خود ہی ایک دام (جال) تیار کرتے ہیں اور خود ہی اس میں اسیر ہو جاتے ہیں۔ وجود کا یقین ہمارے اندر شہود سے پیدا ہوتا ہے اور شہود تمام ترامیاز و اعتباریت پر مبنی ہے اس لئے حقیقت کا انکشاف اس کے ذریعہ سے ناممکن اور محال ہے۔ خیال خود کائنات سے بھی وسیع تر ہے۔ اور یہ پورا عالم دام خیال کا صرف ایک حلقہ ہے۔ غالب چونکہ موجودات کی ہستی کو تسلیم نہیں کرتا اس لئے خیالات کے اس اقتدار کو جس کے زیر اثر آکر ہم ہستی کا یقین کرنے لگتے ہیں "فریب خیال و تصور" کہتا ہے۔ شیکسپیر اور عارف رومی کے متذکرہ اشعار کی روشنی میں غالب کے اس شعر کو دیکھنا چاہئے جس سے اس "حلقہ دام خیال" کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے۔ غالب نے ہستی کے یقین کو "فریب" کہلایا ہے۔ حضرت میر تقی میر دیوان دوئم میں فرماتے ہیں :

زرا دھوکہ ہی ہے دریائے ہستی      نہیں کچھ تر سے تجھ کو آشنائی



خیالات سے وابستہ فرمایا ہے۔ مرزا غالب کے یہاں یہ تصور ان الفاظ میں موجود ہے کہ :

ہستی کے مت فریب ہیں آجائو اسد

عالم تمام حلقہ دام خیال ہے

کائنات بزم شہود ہے، انسان مظاہر کو دیکھتا ہے اور تاثرات میں محو ہو جاتا ہے۔ ان تاثرات سے ایک مخصوص غنج کے خیالات اس کے اندر پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ذہن پر مستولی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ مثلاً کسی شے کی طرف کشش و رغبت اس کے موجود ہونے کا اذہان ہمارے اندر پیدا کرتی ہے پھر یہ بنیاد ہو جاتی ہے اس کی کہ وجود اور ہستی کا یقین ہمارے اندر راسخ ہو جائے۔ ہم اپنے خیالات سے خود ہی ایک دام (جال) تیار کرتے ہیں اور خود ہی اس میں اسیر ہو جاتے ہیں۔ وجود کا یقین ہمارے اندر شہود سے پیدا ہوتا ہے اور شہود تمام ترامیاز و اعتباریت پر مبنی ہے اس لئے حقیقت کا انکشاف اس کے ذریعہ سے ناممکن اور محال ہے۔ خیال خود کائنات سے بھی وسیع تر ہے۔ اور یہ پورا عالم دام خیال کا صرف ایک حلقہ ہے۔ غالب چونکہ موجودات کی ہستی کو تسلیم نہیں کرتا اس لئے خیالات کے اس اقتدار کو جس کے زیر اثر آکر ہم ہستی کا یقین کرنے لگتے ہیں "فریب خیال و تصور" کہتا ہے۔ شیکسپیر اور عارف رومی کے متذکرہ اشعار کی روشنی میں غالب کے اس شعر کو دیکھنا چاہئے جس سے اس "حلقہ دام خیال" کی پوری و نمائند ہو جاتی ہے۔ غالب نے ہستی کے یقین کو "فریب" کہلایا ہے۔ حضرت میر تقی میر دیوان دوئم میں فرماتے ہیں :

زرا دھوکہ ہی ہے دریائے ہستی      نہیں کچھ ترسے تجھ کو آشنائی

اسی دیوان میں ایک اور شعر اسی موضوع پر ہے :

مقصود کے خیال سے بہتوں نے خاک چھانی

عالم تمام وہم ہے یاں ہاتھ کیا لگے

جو تفصیلات پیش کی جا چکی ہیں، میر صاحب کے یہ اشعار اس کی

تصدیق میں درج کئے گئے ہیں۔

زندگی ہنگاموں کے تسلسل سے عبادت ہے اور ہر ہنگامہ زندگی

تصادم اور پھر کامیابی یا ناکامی اپنے اندر رکھتا ہے۔ ہمارے ذہنوں میں تصویر

ہستی اسی سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تصادم اور جذبات پر اس کا اثر قلیل ترین

وقفہ اور عرصہ کامرہوائِ منت ہوتا ہے۔ لیکن یہ چند لمحے ہی زندگی کی ساری

روح، زور اور قوت تصرف و نفوذ و رسوم کی تمام حالتیں اور کیفیات

اپنے اندر رکھتے ہیں۔ اب چاہے ہستی عالم کو وجود حقیقی کا اطل تسلیم کرو

یا بقول فانی جو ہر ہستی کا عرض، جیسا کہ وہ کہتا ہے :

ہستی ہی نہیں جو باطل ہو پھر فرق مجاز و حقیقت کیا

یہ عرض حقیقت ہے وہ حقیقت ہستی باطل کوئی نہیں (فانی)

لیکن اس کی ایک نمود اور مشہود ہر حال ہے۔ شبیہ کپیر نے اسے ہی

مداری کا کھیل اور ہلتا پھرتا سایہ کہا ہے۔ زندگی جس نوعیت سے جلوہ گر

ہوتی ہے وہی اشیاء کے وجود کی نوعیت عام طور پر سمجھی جاتی ہے۔ مرزا

غالب نے اس کی تصریح کی ہے :

شرح ہنگامہ ہستی ہے نہ ہے موسم گل

رہبر قطرہ بہ دریا ہے خوشا موج شراب

یعنی موسم گل کتنا بہتر ہے کہ ہنگامہ ہستی کی شرح کر دیتا ہے جس طرح موسم گل



خوشگوار ہے۔ یہی حال ہنگامہ مستی یعنی زندگی کا ہے۔ موسمِ گل جتنا عارضی ہے وہی کیفیتِ زندگی کی بھی ہے۔ اور موجِ شراب اسلئے قابلِ تعریف ہے کہ وہ قطرہ کو دریا میں ملا دینے کا باعث ہے کیونکہ شراب سے جو بے خودی پیدا ہوتی ہے وہ اس انسانیت کو بٹا ڈالنے والی ہے جو انتہائی مذموم اور انسانیت کے لئے تباہ کن ہے۔ جب انسانیت مٹ جاتی ہے تو انسان واصل حق ہو جاتا ہے، جو حالِ قطرہ کا دریا میں مل جانے کے بعد ہوتا ہے۔

موسمِ گل کی تشبیہِ زندگی کے لئے کس قدر موزوں اور دل نشین ہے کہ حقیقت کا اور اک اس کے ذریعہ سے آسان ہو جاتا ہے۔ موسمِ گل یعنی بہار کی خصوصیات یہ ہیں کہ جوشِ نمو کی ایک نمود و نمائش ہوتی ہے اور ہر طرف ایک نیا حسنِ جلوہ فرما نظر آنے لگتا ہے جس میں رنگ و نہایت کے تنوع سے دل و نظر فرحت و انبساط محسوس کرتے ہیں لیکن یہ سارا ہنگامہ بہار محض عارضی ہوتا ہے اور ایک نہایت ہی قلیل مدت بعد زمانہ کا رخ بدل جاتا ہے اور جس باغ میں بہار کا دکھش منظر موجود تھا وہاں درختوں سے پتے چھڑنے لگتے ہیں اور ایک اداسی اور ویرانی چھا جاتی ہے۔ جن شاخوں میں گل پھول لہ رہے ہوئے تھے آج پتوں تک سے خالی ہو جاتی ہے۔ مستی کے جوشِ نمو ہی سے بہار عبارت ہے۔ اسی طرح ہر وجود میں نمو کی یہی طاقت کام کر رہی ہے اور نمونہ کے لئے ارتقا و بروز مقدر ہے جو شباب کی منزل تک ہر وجود کو لے جاتے ہیں۔ اور اس کے بعد انحطاط و زوال آتا ہے اور پھولوں کے بعد پتے بھی شاخوں سے گر جاتے ہیں کسی درخت پر اس حال کے گزرتے ہیں اور دریا میں ایک موج کے نشیب و فراز میں کتنی قریبی مماثلت ہے۔

اس کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ اس عالم کی تمام ہی مخلوقات پر یہی عروج و زوال اور نشیب و فراز گزر رہا ہے۔ ہستی کا ثبوت زندگی ہے اور زندگی کا ثبوت یہ نشیب و فراز ہے۔ اور یہ نشیب و فراز قرار و سکون کے عین منافی ہے۔ ایک تغیر و انقلاب ہے جو ہر شے پر گزر رہا ہے، مادیت جس حد تک اس تغیر کی مٹھل ہو سکتی ہے ایک وجود باقی رہتا ہے۔ جب انقلاب کو برداشت کرنے کی تاب نہیں رہتی اجزاء منتشر و پراگندہ ہو جاتے ہیں۔ شے کی ہئیت اجتماعی نسا ہو جاتی ہے۔ ہر شے اسی کیفیت میں اسیر ہے اور اس کیفیت کا گزرنا خود وجود ہی کی نفی پر دلیل ہے۔ مرزا غالب کی دقیق نظر نے اسی احوال کے پیش نظر موم گل سے ”ہنگامہ ہستی“ کی تشبیہ پیش کی ہے۔

غالب نے ”نمود صور“ پر بحث کرتے ہوئے ”قطرہ و موج و حباب“ کو بطور تمثیل پیش کیا ہے اور ہم نے ان سطور میں قطرہ و موج کی تفصیلات کو وضاحت سے لکھنا اور توضیحات کو پیش کرنا اس لئے ضروری سمجھا کہ غالب کے خیالات کی گہرائی اور وسعت کا پورا اندازہ ہو سکے۔ جو حالت ان دو تمثیلات کی ہے وہی کیفیت ”حباب“ کی بھی ہے۔ انگریزی شاعر ڈرامنڈ اس موضوع کو تفصیل سے پیش کرتا ہے :

The life which seems so fair ,  
Is like a bubble blown up in the air  
By sporting children's breath ,  
Who chase it every-where  
And strive who can most motion it  
bequeath .



And though it sometimes seem of its  
 own might  
 Like to an eye of gold to be fixed  
 there,  
 And firm to hover in that empty height,  
 That only is because it is so light.  
 — But in that pomp it doth not long  
 appear,  
 For when 'tis most admired, in a  
 thought,  
 Because its erst was nought, it  
 turns to nought.

(W. Drummond)

(ترجمہ) یہ زندگی جو اس قدر حسین معلوم ہوتی ہے اُس ٹپیلے کی مانند  
 ہے جو بچوں کے کھیل میں ان کی پھونک سے ہوا میں اڑتا ہے اور نیچے ہر  
 جگہ اس کا پیچھا کرتے ہیں اور کوشش کرتے ہیں کہ کون اس کو زیادہ دیر تک  
 حرکت میں رکھ سکے۔ حالانکہ بعض اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے آپ  
 ہی قائم ہے اور نظر کو سنہرا معلوم ہوتا ہے اور اس خلائے وسیع میں تیرتا رہتا  
 ہے۔ یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ وہ بہت ہلکا ہوتا ہے۔ لیکن اپنی اسی  
 شان سے وہ زیادہ دیر تک نمایاں نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ وہ خیال میں سب سے  
 زیادہ دکش معلوم ہوتا ہے۔ وہ نابود ہو جاتا ہے کیونکہ پیشتر سے ہی اس کی ہستی

کچھ نہ تھی۔

ڈرمینڈ نے زندگی کو حباب (ببلہ) سے تشبیہ دی ہے اور پھر اس کی کیفیات کو ہستی انسانی پر منطبق کیا ہے کہ جس طرح اپنے کھیل میں ایک بے حقیقت شے کو حقیقی اور اصلی تسلیم کر کے اس سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ اور پھر ذرا ہی دیر میں وہ نسا ہو جاتا ہے۔ یہی حال ہستی انسانی کا ہے کہ اس کی بہت سی تمنا ہر دل میں موجزن ہے۔ مگر اُن نادان بچوں کی اُس تمنا ہی کے مثل ہے جو اس بلبے کو زیادہ دیر تک باقی رکھنے کے لئے ہوتی ہے۔ اسی کا نام ”فرصتِ زندگی“ ہے۔ جو دو جزرِ زندگی کا ہمارے اوپر گزر رہا ہے اس میں وہ لمحات بھی آ جاتے ہیں جب ہم سرور و طمانیت محسوس کرتے ہیں اور یہی وقت ہوتا ہے جب ہمارے لئے اعتبارِ حیات سب سے زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ ڈرمینڈ اس کو بھی محض سراب بتاتا ہے۔ گزشتہ سطور میں اس امر کی تفصیل گزر چکی ہے کہ حقیقتِ ہستی کو معلوم کرنے میں ہم اپنے تصورات سے آگے نہیں جاسکتے۔ اور ہمارے تصورات خود اعتباریت پر مبنی ہوتے ہیں۔ سرور اور شادمانی کے لمحات میں یہ اعتباریت اور زیادہ قوی شکل اختیار کر لیا کرتی ہے۔ ڈرمینڈ کے خیال کی نزاکت کو لحاظ کرنا چاہئے کہ وہ اسی لمحے کی اصل حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے جو اس اعتباری حالت کو سب سے زیادہ ہمارے ذہن پر طاری کر دیا کرتا ہے۔ اول تو اس کو سمجھ بچوں کا کھیل کہتا ہے اور پھر کھیل بھی وہ جو ہستی اور ہستی میں امتیاز قائم کر دینے والا ہے۔ وہ بلبہ جو ہوائیں بلند ہو چکا ہے۔ اس کا سبب مردنہ غیر معمولی طور پر اس کے ہلکے پن میں ہے۔ یہی حال ہستی کا ہے کہ وہ حد درجہ ہلکی بے بلبہ میں وزن نام کو بھی نہیں ہے۔ ڈرمینڈ ہستی کو اسی کے مثل قرار



دیتا ہے۔ ہم جس کو ٹھوس خیال کرتے ہیں اس کا عالم یہ ہے کہ وہ اپنے ہلکے پن کی وجہ ہی سے باقی ہے۔

شیکسپیر نے بھی زندگی کی اصلی متاع صرف وقت ہی کو مترار دیا تھا۔ ڈرامٹڈ بھی اس میں اس کی ہم نوائی کرتا ہے۔ تیسرا غالب اور اقبال کے تصورات بھی سامنے آچکے ہیں اور قطرہ و موج و حباب کی تفصیلات پیش کی جا چکی ہیں جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مشرق اور مغرب کے یہ مفکرین زندگی ہی کو منظرِ وجود بتاتے ہیں اور زندگی وقت کی روانی سے زیادہ کوئی معنی نہیں رکھتی۔ ہستی کو حباب غالب نے بھی کہا ہے اور ڈرامٹڈ نے بھی۔ تیسرا صاحب کا شعر ہے :

ہستی اپنی حباب کی سی ہے

یہ نمائش سراب کی سی ہے

تیسرا صاحب نے اول ہستی کو حباب سے تشبیہ دی ہے جیسا کہ غالب اور ڈرامٹڈ کے یہاں یہ تصور موجود ہے اور اس کے بعد مشاہدہ کے باطل ہونے پر زور دیا ہے کہ یہ نمائش سراب کی سی ہے۔ انسان اپنے مشاہدہ کی بنا پر دھوکہ کھاتا ہے اس لئے تیسرا صاحب نے اس کو صاف کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہستی اپنی اصل میں تو محض بے بود ہے لیکن اس کی ایک نمود اور نمائش پھر بھی یہاں نظر آتی ہے جس سے دھوکہ ہوتا ہے اور ہمارے اندر ہستی کا ایک یقین پیدا ہونے لگتا ہے لیکن وہ صرف سراب نظر ہوتا ہے۔ اس شعر میں طرزِ ادا نے جو دل کشی پیدا کر دی ہے وہ صرف تیسرا صاحب ہی کے فن کے لئے مخصوص ہے۔ دیوانِ دوئم میں اس موضوع پر ایک شعر اور فرماتے ہیں :

ہستی پر ایک دم کی تمھیں جوش اس قدر

اس بحرِ موجِ خیز میں تم تو سراب ہو

اس شعر میں میر صاحب نے اول زندگی کو مظہرِ ہستی کی حیثیت میں واضح

کیا ہے کہ ”ہستی پر ایک دم کی“ کہنے کا مقصود یہی ہے۔ پھر ”جوش اس قدر“ کا جملہ جذبہ اور تصور دونوں کو ظاہر کر رہا ہے۔ اور یہ کہ اس احوالِ جوش میں حقیقتاً جذباتِ غالب ہیں اور عقل مغلوب ہے۔ ”جوش“ کا لفظ اسی حالت کی ترجمانی کرتا ہے مصرعہ ثانی میں حقیقت کی تفسیر کرتے ہیں کہ وجود کا ایک بحرِ بے پایاں ہے جس کے اندر اشیاء کی ہستی امواج سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ تم اپنی ذات اور ہستی کے متعلق جس وہم میں مبتلا ہو گئے ہو وہ محض سراب ہے کیونکہ تم نے فیصلہ کیا ہے جذبات کے ماتحت اس لئے وہ دانائی کا فیصلہ نہیں کہا جاسکتا۔ جس طرح موج اپنے نشیب و فراز کے باعث اپنے وجود کا یقین کرنے کی غلطی میں مبتلا ہو سکتی ہے، یہی حال تمہارا ہے جب عقل و تدبیر اور فکرِ صحیحہ سے کام لے کر اپنے متعلق فیصلہ کرنا چاہو گے تو معلوم ہوگا کہ جن خیالات میں آج مستغرق ہو، وہ محض بے بنیاد تھے جو حالِ سراب کا ہوتا ہے۔

حضرت شاہ نیاز احمد صاحب بریلوی اسی موضوع پر فرماتے ہیں :

ہستم جملہ خیال ست بہ مثالِ سراب

بالمیقین من نیم و وہم و گمانم باقیست

(ترجمہ) میری ساری ہستی سراب کے مثل ایک خیال ہی ہے۔

عبارت ہے۔ میں یقین کے ساتھ کہتا ہوں کہ میں موجود نہیں ہوں صرف

میرا وہم و گمان ہی باقی ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے مسئلہ کی اصل گہرائی تک وضاحت فرمادی



ہے کہ جس طرح پیاس کی شدت میں دور سے ریت دریا نظر آتا ہے، اور انسان اپنی اس طلب کے باعث جو پانی کے لئے اس کے اندر ہوتی ہے دھوکہ کھاتا ہے بالکل یہی حال ہستی انسانی کا ہے کہ انسان اپنے وجود کے مستقل ہونے اور باقی رہنے کی ایک فطری خواہش اپنے اندر رکھتا ہے یہ خواہش اس کے اندر خود ہستی کا ایک تصور پیدا کر دیتی ہے اور یہ اپنے اسی تخیل اور تصور کے ماتحت اپنی ہستی کا ایک یقین قائم کر لیتا ہے جو حقیقتاً صرف ایک وہم و گمان ہوتا ہے کیونکہ مولاناؒ کی نظر میں ہماری ہستی ہمارے اپنے خیال سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے۔ مصرعہ ثانی میں گمان اور یقین کے درمیان موازنہ کر کے بتایا ہے کہ اصل حقیقت تو یہ ہے کہ ”من ینم“ (میں موجود نہیں ہوں) اور میرا ”وہم و گمان“ ہی موجود ہے۔ یہ کلام ایک عارف کا ہے اور اسی وجہ سے اس میں زور اور یقین کی پختگی نظر آتی ہے۔ میر صاحب اور حضرت مولانا نیاز احمد صاحبؒ کی ان تصریحات کے بعد مرزا غالب کی فکر کو غور کرنا چاہئے کہ وہ فرماتے ہیں :

جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور

جز وہم نہیں ہستی اشیا مرے آگے

اور یہ نام رکھنے والا اور اوہام میں گرفتار ہونے والا سوائے انسان کے کوئی نہیں ہے اس نے ہی واہمہ پرستی کے باعث ہستی اور وجود کا اطلاق خود اپنی ذات اور دوسری اشیا سے عالم پر کیا ہے۔ اور چونکہ تمام عالم میں خیال و تصور کی طاقت اور عمل کی قوت صرف انسان میں موجود ہے اس لئے یہ مخلوق تمام دوسری مخلوقات سے افضل تر و اعلیٰ تر ہے اور یہ خود اپنے فضل و شرف کے باوصف اس خام خیالی میں گرفتار ہو گئی ہے کہ اس کا وجود حقیقتاً موجود ہے چنانچہ مرزا غالب انسان کی افضلیت کو تسلیم کرتے ہوئے ہستی کے موجود ہونے

کا انکار کرتے ہیں :

محشم زادۃ اطراف بساط عدم  
گوہرا ز بیضۂ عنقا مست بہ گنجینۂ ما

(ترجمہ) بساط عدم (یعنی دنیا) کے اطراف کے ہم ہی محشم زادہ  
(یعنی سب سے زیادہ با عزت وجود) ہیں۔ ہمارے خزانہ میں جو گوہر ہے  
وہ عنقا کے انڈے سے پیدا ہوا ہے۔

عنقا خود ایک خیالی وجود ہے تو اس کے انڈے کی حیثیت کیا ہو سکتی  
ہے؟ اور انسان جس عزت و امتشام پر مغرور ہے وہ اپنی اصل میں محض  
بے بود اور بے حقیقت ہے۔ دوسرے اشعار میں ہستی کی نفی پر مختلف زاویوں  
سے نظر ڈالی گئی۔ ان آخری دو اشعار میں مرزا غالب نے اپنے نظریہ کو بالکل  
واضح الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔

مرزا غالب اور دیگر مفکرین کے جو خیالات ہم نے یہاں درج کئے ہیں،  
ان میں ہستی کو کہیں قطرہ، بے بود، کہیں حباب، کہیں مہبلہ، کہیں سراب،  
کہیں موم بتی کہا گیا ہے تو اس کے لئے یہ امر بخاطر کھنا ضروری ہے کہ یہ صرف  
تشبیہات ہی نہیں ہیں جن کو ان شعراء نے پیدا کر لیا ہو بلکہ حقیقت کی جستجو  
میں جو کچھ جس مفکر کے سامنے آیا اس کی تعبیر اس نے ویسی ہی کر دی ہے۔  
زندگی کے حالات مختلف ہیں اور بعض جزوی اختلافات سے اتنا فرق احوال  
نمایاں ہو جایا کرتا ہے کہ وہ دو احوال جو بالکل یکساں ہوں قطعاً متغائر نظر  
آنے لگتے ہیں۔ شاعر اپنی اس واردات کو جو کسی نظریہ کے سلسلے میں اس کے قلب  
پر گزری ہے بہترین الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس لئے  
ایک ہی شے یا حالت کے بیان میں دو شاعر جہادِ ادا ہیں اختیار کر لیتے ہیں



مگر یہاں کیفیت اس کے برعکس ہے کہ زندگی کی لاتعداد مثالیں ہیں اور ان میں سے اُن حیثیات پر غور کیا جا رہا ہے جو ہستی کے اثبات یا نفی پر دلالت کریں اور ہر شاعر کے سامنے ایک جداگانہ حیثیت نمایاں ہوتی ہے وہ اُسی کو موثر ترین انداز اور اظہارِ حقیقت پر مبنی الفاظ میں کہنا چاہتا ہے اور اس کے سامنے ایک نئی تشبیہ آ جاتی ہے جس کو وہ بیان کر دیتا ہے۔ یہ تشبیہ محسوس کو محسوس بنا کر سامنے لے آتی ہے۔ اسی وجہ سے اتنی مختلف تشبیہات ان شعرائے بیان کر دی ہیں۔ سب کا قدر مشترک یہ ہے کہ ہستی محض بے پردہ ہے ان اکابر کے جن نظریات کو ہم نے یہاں درج کیا ہے ان کے متعلق یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ ہمارا "مشاہدہ" یہ ثابت کرتا ہے کہ اجزا و اشیاء اپنا مستقل وجود رکھتی ہیں اور وہی ان کی ہستی ہے۔ مشاہدات کے خلاف کوئی

---

۱۷ مرزا غالب نے "وجود" اور "ہستی" کی اصطلاحات کو جداگانہ معنوں میں استعمال کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ

وجود او یہ ہمہ حسن ست و ہستیم ہمہ عشق  
یہ بخت دشمن و اقبال دوست سو گز دست

حسن جامد (Static) ہے اور اس میں کوئی کمی یا بیشی بالکل ممکن نہیں ہے۔ اگر کسی طرح کی تزیین یا تزین کی جاتی ہے تو وہ اس حسن میں اضافہ نہیں ہے بلکہ ایک نیا حسن، ایک نیا نمونہ اور ایک نیا معیار ہے۔ مرزا غالب اس شعر میں اس کے لئے "وجود" کا لفظ اختیار کرتے ہیں اور عشق ہر دم متغیر ہے۔ احوال و کیفیات سے گزرتے رہتا ہی عشق کی فطرت ہے یعنی عشق ایک سراپا انقلابی احوال (Dynamic) سے عبارت ہے اور مرزا اس کے لئے "ہستی" کا لفظ لاتے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ ہر شے اپنے اندمحات اور زور رکھتی ہے اور اس حالت میں اس کا وجود ہے لیکن جب یہی طاقت اور زور دوسری اشیاء سے متصادم ہو کر اپنے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فیصلہ محض خیالات کی بنا پر کر لینا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ مرزا غالب نے مسئلہ کی اس نوعیت کو تشنہ نہیں چھوڑا ہے اور خالص فلسفیانہ فکر سے اس کو حل کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے

حیراں ہوں پھر شاہد کہے کس حساب میں

یعنی اشیائے مشہود، شاہدہ کرتے والے کی حقیقت اور خود شاہدہ کی اصل یعنی شہود سب اپنی اصل و حقیقت میں ایک اور صرف ایک ہیں اور جب اس حقیقت کو پالیا جائے تو پھر "شاہدہ" کا امکان ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ کوئی شے خود اپنا شاہدہ نہیں کر سکتی۔ حضرت مولانا رومیؒ مثنوی شریف میں فرماتے ہیں:

چشم بیند ہر کم و ہر بیش را

لیک نمواند کہ بیند خویش را

(ترجمہ) آنکھ ہر کم و بیش کو دیکھتی ہے لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ

خود اپنے آپ کو دیکھ سکے۔

گویا "شاہدہ" جس کو ہم وجودِ اشیا کی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔

اس کا یہ بنیادی نقص نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ شاہدہ کرنے والی شے اس سے عاجز ہے کہ خود اپنا شاہدہ کرے۔

انسان کے اندر اپنی ہستی کا ایک احساس موجود ہے اور اس کے تمام

عمل کی بنیاد یہی احساس ہے۔ اگر ہستی کا یہ احساس انسان کے اندر سے فنا ہو جائے

وجود کو تسلیم کر لینے کی جدوجہد کرے تب وہ "ہستی" ہے۔ اسی وجہ سے اہل لغت "ہستی" کے معنی میں

"خود بینی و خود پسندی" بھی لکھتے ہیں (ہفت قلم) جو وجود کے معنی میں شامل نہیں ہیں!



تو پھر وہ یقیناً عمل سے دست کش ہو جائے۔ اس احساس کی بنیاد انسان کی وہ حیثیت ہے جس پر امام غزالیؒ نے کیمیائے سعادت میں بحث کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ”انسان ازلی نہیں بلکہ ابدی ہے“ دراصل مذہب کی بنیاد ہی یہ تصور ہے اور اسی لئے حیات بعد الموت کا تصور جزوِ ایمان قرار دیا گیا ہے اور ہر سماوی مذہب میں یہ تخیل کسی نہ کسی حیثیت سے ضرور موجود ہے۔ اس حقیقت کا ایک احساس انسان کے تحت شعور میں کار فرما ہے اور اسی وجہ سے اس کو اپنے وجود اور بہتی کا یقین ہے وہ اپنے سامنے دوسروں کو فنا اور نابود ہوتے ہوئے دیکھتا ہے مگر اس کی نہاد (ذات) میں جو یقین موجود ہے وہ اس مشاہدہ سے بھی متزلزل نہیں ہوتا لیکن مشاہدہ ”کو ذلیل وجود قرار دینا صحیح نہیں ہے اور مرزا غالب نے اپنے اس شعر میں اسی کو باطل کہاہے، کیونکہ ”مشاہدہ“ تمام تر ادراک پر مبنی ہے ادراک حواسِ خمسہ کے عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم اشیاء و احوال مشہود کے ظاہر کا ہی ادراک کر سکتے ہیں اور ”ظاہر“ کسی حقیقت کے عکس سے زیادہ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس عکس کو حقیقت سمجھ لینا سخت غلطی ہے۔

مشاہدہ کی دوسری اہم کمزوری اس کی اعتباریت ہے کیونکہ یہ احساس (Perception) کے ایک ایسے اعتبار پر مبنی ہوتا ہے جو شےِ مدراک سے خارج ہو۔ گویا تمام علم انسانی کی بنیاد اشیاء و احوال میں ایک موازنہ پر قائم ہے۔ انسانی فکر و نظر کی تار ساری کو اسی سے اندازہ کر لینا چاہئے۔ موازنہ اور مقابلہ شے کی حیثیت کا انکشاف نہیں کر سکتا بلکہ دوسری اشیاء کے مقابلہ میں ایک چیز کا مقام متعین کر سکتا ہے۔ ذہنی اور خیالی مسائل نظری امور اور مجرد و غیر مادی اجزاء و اشیاء کے سلسلے میں یہ اعتباری حالت اور بھی

بڑھ جاتی ہے کیونکہ اُن کا ادراک دشوَر ہیں براہِ راست اپنے حواس کے ذریعہ نہیں ہوتا بلکہ صرف تصور و تخیل کی مدد سے ہم ان کی کُتہ اور غایت کی جستجو کرتے ہیں اور موازنہ و مقابلہ از خود ہمارے ذہن پرستولی ہو کر اُن کی صرف اعتباری کیفیت کو ہم پر واضح کرتا ہے۔ مرزا غالب نے زیرِ نظر شعر میں مشاہدہ کو باطل اس لحاظ سے قرار دیا ہے کہ وہ حقیقت کا انکشاف کرنے کے بجائے ہمیں ایک ایسے راستہ پر ڈال دیتا ہے جو منزل سے ہمیں دور تر کر دے۔ ایک دوسرے شعر میں قوتِ مشاہدہ کی ہی تہذیب کو لینے پر زور دیا ہے۔ فارسی کی ایک غزل میں مرزا فرماتے ہیں کہ :

عالم آئینہ رازِ مست چہ پیدا چہ نہاں

تاب اندیشہ نداری بنگاری دریاب

(ترجمہ) اس عالم کا جو کچھ ظاہر ہے وہ بھی اور جو کچھ پوشیدہ ہے وہ بھی ایک راز کا آئینہ دار ہے۔ تیرے اندر فکر کرنے کی تاب و طاقت نہیں ہے تو پھر اس کو ایک نظر سے ہی دریافت کر لے۔

منکر ہوا نظر، انسان کو حقیقت کی معرفت حاصل کرنے ہی کیلئے دیئے گئے ہیں اور وہ جن تصورات کو قائم کرتا ہے ان کی ابتدا حواسِ خمسہ کے عمل ہی سے ہوتی ہے اور جیسے جیسے شعور میں پختگی آتی جاتی ہے ادراک (یعنی حواسِ خمسہ کا عمل) کی تہذیب ہوتی جاتی ہے جس مشاہدہ میں پہلے کوئی معنی نہیں تھے اور وہ اشیاء و احوال کے صرف ظاہری کو دیکھتا تھا اب اس کے اندر معنی پیدا ہو جاتے ہیں اور اپنی اپنی استطاعت کے مطابق ہر فرد ظاہر کا ایک باطن پانے لگتا ہے جس طرح بہار کی تعبیر کرنے میں ایک مالی، شاعر اور طبیب اپنی اپنی فکر کے مطابق اپنے مشاہدہ سے کام لیتے ہیں یہی



حال تمام انسانوں کا ہے۔ غالب مشاہدہ کو مجرداً کوئی وقعت نہیں دیتا لیکن فکر کی تہذیب ہو جانے کے بعد مشاہدہ حقیقت کے روئے مستور سے نقاب ہٹانے کا کام کرنے لگتا ہے۔ فارسی کے اس شعر میں عالم کو "آئینہ راز" کہا ہے۔ اور اس راز کی تشریح اردو کے متذکرہ شعر میں یہ کی ہے کہ سہ

"اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے"

اور اس "اصل" کی تفسیر بھی مرزا نے خود ہی کر دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ :

عالم کہ تو چیز دیگرش میدانی

ذاتے مست بسیط منبسط دیگر استیج

(ترجمہ) عالم کو جو تو نے دوسری ہی شے سمجھ لیا ہے وہ تو ایک بسیط ذات ہے جو پھیل گئی ہے اور اس کے علاوہ دوسری کوئی حقیقت نہیں ہے۔ کائنات کی پیدائش کے بارے میں فلسفہ نے مختلف نظریات اختیار کئے اور طبیعیات (Physics) میں اس کے متعلق تحقیقات ہوتی رہی۔ یونانی فلسفی طالیس ۶۲۵ قبل مسیح میں تھا اور اس کا نظریہ یہ تھا کہ مبادار کائنات پانی ہے۔ اس کا ہم عصر انگریزی میٹر (۱۱۱۱ ق م تا ۵۴۷ ق م) یہ نظریہ رکھتا تھا کہ ایک لامحدود اور قطعاً غیر فانی اور ابدی جوہر ہے جن سے تمام ہی اشیاء معرض وجود میں آئی ہیں۔ خلائے بسیط میں جو اثير (Ather) موجود ہے اس سے عالم کے تخلیق ہونے کا نظریہ صدیوں تک تسلیم کیا جاتا رہا ہے۔ طبیعیات کی ترقی نے اس سے ہٹ کر ہائیڈروجن کے نظریہ کو اختیار کر لیا کہ کائنات کی تخلیق ہائیڈروجن سے ہوئی ہے اور یہ گیس اپنی شکلیں تبدیل کرتا ہوا مختلف اشیاء کی تعمیر کا ضامن و باعث ہے۔ اثير ہو یا ہائیڈروجن یا آئنڈ کی کوئی تحقیق و جستجو کسی اور جزو کی یہی حیثیت ثابت کر دے ہیں اس سے

بحث نہیں معرض بحث میں صرف غالب کا یہ مصرعہ ہے کہ "ذاتے ست بسیط  
 منبسط دیگر، بیچ۔ اور وہ ان نظریات اور نتائج تحقیق سے ظاہر ہے۔ مرزا  
 کا مقصود یہی تو ہے کہ وہ صرف ایک ذات ہے جو خود ہی بسیط تھی اور وہی  
 منبسط ہو گئی یعنی پھیل گئی اور اجزاء و اشیاء کی شکلیں اسی سے پیدا ہوتی چلی  
 گئیں۔ چونکہ وہ ایک ہی ذات تھی اس لئے تمام اشیاء کی اصل ایک قرار پاتی ہے  
 اور ہر چیز کہ آج صورت و اعیان کی کثرت کے باعث ہمیں اپنے مشاہدہ سے  
 لاتعداد اشیاء کی ہستی معلوم ہوتی ہے۔ مگر اس عالم کی ایک شے بھی نہیں ہے  
 جو قائم بنفسہ (اپنی ذات میں قائم اور مستقل) ہو۔ بلکہ حالت یہ ہے کہ تمام  
 ہی مخلوقات اپنے وجود کو باقی رکھنے کے لئے اپنی ذات کے علاوہ دوسرے  
 اجزاء سے مدد حاصل کرنے پر مجبور ہیں۔ اور یہ مدد دو نوعیات پر مبنی ہے۔  
 ایک غذا اور دوسرے نظام ثقل و کشش جس طرح جاندار مخلوق اپنی بقا کیلئے  
 دوسرے اجزاء کو اپنی غذا بناتے ہیں بالکل اسی طرح اجرام سماوی ثقل و کشش کے  
 نظام میں اسیر ہیں کہ اگر جاندار اشیاء کو غذا فراہم نہ ہو تو وہ فنا ہو جائیں اور اگر  
 ایک جرم دوسرے اور تیسرے کی کشش سے آزاد ہو جائے تو باہمی تصادم سے  
 سب فنا ہو جائیں۔ یہ پورا عالم ایک مربوط وحدت (Integrated  
 unity) ہے اور یہ خود دلیل ہے اس امر کی کہ وہ "ذات بسیط" تھی جو ارتقائی  
 اصول پر تدریجاً پھیلتی چلی گئی ہے کیونکہ اس عالم کی صورت کوئی نہ اور اشیاء خود  
 اپنی ذات میں مرکب ہیں۔ اور مختلف اجزاء سے ترکیب پا کر ایک ہئیت کے  
 مالک ہوئے ہیں۔ مختلف اشیاء کی تعمیر میں جس طرح مختلف عناصر و اجزاء کا شمول ہے  
 اسی طرح پیمانے اور اوزان بھی مختلف ہیں۔ اور اس پورے احوال پر جب مجموعی  
 حیثیت سے نظر ڈالی جائے تو یہ پورا عالم ایک "اعتباری حالت و نوعیت" کے



علاوہ کچھ نہیں رہتا۔ اور انسانی مشاہدہ کے بارے میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ اس کے اندر سے اعتباریت کے جزو کو نکال دینا انسان کی طاقت سے باہر ہے۔ جب کیفیت یہ ہو تو پھر صرف مشاہدہ کو دلیل وجود سمجھ کر اس پر بھروسہ کر لینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے اور مرزا غالب اسی لئے مشاہدہ کو باطل قرار دیتے ہیں۔

مرزا غالب چونکہ وحدت الوجود کے نہ صرف ماننے والے ہیں بلکہ اس کے مبلغ ہیں اس لئے سارے عالم میں وحدت کو پیش کرنے کے لئے مختلف دلائل لاتے ہیں۔ چنانچہ وہ ہر جواب میں تھا اپنی اصل میں "بسیط" تھا اور اس کے اندر پھیل جانے کی صلاحیت قدرت نے رکھ دی تھی۔ وہ جب مہبط ہوا تو اس نے مختلف شکلیں اختیار کیں اور ان ہی شکلوں سے "کثرت" کا ظہور ہوا۔ لیکن یہ کثرت ایک "امرا اعتباری" ہے نہ یہ کہ حقیقت انشائیہ مختلف ہے حضرت مولانا محمود شبستریؒ اسی کو گلشن راز میں فرماتے ہیں :

جہاں را دید امر اعتباری

چو واحد گشت در اعداد ساری

(ترجمہ) یہ جہاں تیری دید (مشاہدہ) کے لحاظ سے امر اعتباری ہے، جیسے کہ ایک کا عدد ہے کہ بعد کے تمام اعداد میں وہی جاری و ساری رہتا ہے۔ مرزا غالب اس کثرت میں جس وحدت کو پیش کرنا چاہتے ہیں اس کی دلیل میں مولانا شبستریؒ کی اسی مثال کو دوسرے انداز سے بیان کر دیتے ہیں :

نیافت ز کثرت فصل بوحدت ذات

یکے یکیت عدد گر بصد ہزار کشد (تصویر ۷۵)

(ترجمہ) کثرت سے وحدت ذات میں کوئی فصل واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ تم اگر ایک کے عدد کو ایک لاکھ تک لے جاؤ تب بھی وہ ایک ہی رہے گا۔

یہی حال اس عالم کا ہے کہ وہ ایک ہی "جوہر بسیط" ہے۔ جس کے منبسط ہو جانے اور پھیل جانے سے یہ کثرت پیدا ہوئی ہے اور اس لئے وحدت ذات میں کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ ہم نے یہاں مرزا غالب کے تصور کی جو تشریح کی ہے اس کو انھوں نے خود ہی فرما دیا ہے :

در دیدہ جریدہ رواں یگانہ میں

کثرت خواب ہائے پریشان بابرست (تفسیدہ ۷۱)

(ترجمہ) اس مجموعہ عالم کی آنکھوں میں ایک ہی روح کو دیکھ کیونکہ

یہ کثرت خواب ہائے پریشان کے مثل ہے۔

مرزا کی جس غزل میں تذکرہ شعر ہے اسی میں ایک دوسرا شعر اس

موضوع پر اور ہے اور اس میں پھر شہود کی حقیقت پر نظر کی ہے۔ فرماتے ہیں :

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود

ہیں خواب میں مہروز جو جاگے ہیں خواب میں

اس شعر کے متعلق مولانا حالی مرحوم فرماتے ہیں کہ "سائل کو تمام

موجودات میں حق ہی حق نظر آئے اس کو شہود کہتے ہیں اور غیب الغیب سے مراد

مرتبہ احدیت ذات ہے جو عقل و ادراک و بصر و سمیرت سے درار الورا رہے۔

کہتا ہے کہ جس کو ہم شہود سمجھے ہوئے ہیں وہ درحقیقت غیب الغیب ہے، اور

اس کو غلطی سے شہود سمجھنے میں ہماری مثال ایسی ہے جیسے کوئی خواب میں دیکھے

کہ میں جاگتا ہوں پس گورہ اپنے تئیں بیدار سمجھتا ہے مگر فی الحقیقت وہ ابھی خواب

ہی میں ہے۔ یہ مثال بالکل نئی ہے اور اس سے بہتر اس مضمون کے لئے مثال نہیں

ہو سکتی۔" (یادگار غالب)

اس شعر میں اسیان و مظاہر کی حقیقت پر انسانی مشاہدہ کی نسبت سے نظر



کی گئی ہے اور اسی کو مصرعہ ثانی میں پیش کر دیا ہے کہ ”شہود“ کی اصل و حقیقت وہ نہیں ہے جو مشاہدہ میں آتی ہے بلکہ وہ تو اس وادراک سے معلوم ہی نہیں کی جاسکتا اور جو لوگ شہود پر اعتماد کرتے ہیں ان کی حالت اس شخص کے مثل ہے جو خواب دیکھ رہا ہو اور اپنے آپ کو بیدار سمجھ کر خواب کے احوال کو اصلی اور حقیقی تصور کر رہا ہو۔ حالانکہ وہ سب کچھ اس کے اپنے دماغ میں گزر رہا ہوتا ہے اور خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ مظاہر و اعیان کی حقیقت کو جاننے کے لئے شہود پر بھروسہ کرنا خواب کی حالت سے مختلف نہیں ہے۔ مرزا نے خواب کی اس نوعیت کو ایک دوسرے شعر میں واضح کر دیا ہے۔

تھا خواب میں خیال کو تجھ سے معاملہ

جب آنکھ کھل گئی نہ زیاں تھانہ سود تھا

”خیال“ کے لفظ کو ضرور محاط کرنا چاہئے کہ انسان کی ذات اور ہستی خواب میں کارفرما نہیں بلکہ ”خیال“ فاعل مطلق کی حیثیت میں کام کر رہا ہوتا ہے۔ انسان کی تمام دوسری طاقتیں اس وقت معطل ہوتی ہیں اور صرف ”خیال“ کی فرمانروائی ہوتی ہے۔ خواب کو شیکسپیر نے بھی وہی حیثیت دی ہے جو اس شعر میں غالب نے دی ہے۔ وہ کہتا ہے :

Dreams are the Children of idle brain .

(ترجمہ) خوابیں افسردہ دماغ سے پیدا ہوا کرتی ہیں۔

یہ خواب کی عام حالت پر تبصرہ تھا جو ان دو مفکروں نے بیان کر دیا ہے لیکن مرزا غالب نے اپنے ایک شعر میں خواب کی مذہبی حیثیت کو بھی پیش کیا ہے۔ قصیدہ ۵۳ میں فرماتے ہیں :

طریقِ پیشدانِ وحی و الہام مست خاصاں را  
لو د خوابے کہ تعبیرش بہ بیداری ہماں بینی

(ترجمہ) حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے جو طریقہ ہے وہ توحی و الہام کا ہے اور اللہ تعالیٰ کے خاص بندوں کیلئے خواب ہے کہ اس کی تعبیر تو خود بیداری میں دیکھ لیتا ہے۔

قوت کے مزاج پر ہم شروع میں بحث کر چکے ہیں کہ اس کے نفاذ کا جو اثر ہمارے احساسات پر مترتب ہوتا ہے وہ ہستی کا ایک تصور ہمارے تحت شعور میں پیدا کر دیتا ہے۔ قوت کا یہ نفاذ ہی "زندگی" کے نام سے موسوم ہے۔ شعور (Consciousness) کی وہ بیداری جب ہم کیفیات و حالات سے متاثر ہوتے ہیں زندگی ہی کی ایک شان ہے۔ غالب نے اسی شان کے حق میں کہا ہے:

صہ ہیں خواب میں ہنوز جو جگے ہیں خواب میں

زندگی کے لئے خواب کا تصور مسلمان شعراء اور مفکرین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد سے پیدا ہوا ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ "لوگ خوابیں دیکھ رہے ہیں۔ جب وہ مرتے ہیں تب بیدار ہوتے ہیں۔"

(المنقذ من الضلال) چنانچہ حضرت مولانا رومیؒ کی تفسیر اس طرح فرماتے ہیں:

خفتہ آں باشد کہ اواز ہر خیال

دارد امید و کند با او مقال

نے چناں کہ از چناں آید بحال

آں خیالش گردد اور اصد و بال (مثنوی، دفتر اول)

(ترجمہ) خفتہ (سویا ہوا) وہ ہے کہ ہر خیال سے امید باندھ لیتا ہے اور اُسے گفتگو کرنے لگتا ہے نہ وہ شخص کہ اس خیال سے بیدار ہو جائے اور وہ خیال اس کے لئے وبالِ جان ثابت ہونے لگے۔

اس کائنات کی سب سے بڑی قوت متصرفہ انسان ہے اور یہ خود لا تعذر



طاقتوں کا مجموعہ ہے لیکن اپنی ان طاقتوں کو زندہ اور بیدار رکھنے کی ذمہ داری بھی صرف اسی مخلوق کے حصہ میں آئی ہے۔ خیالات اور تصورات ہمارے رجحانات کو تعمیر کرتے ہیں اور پھر ہمارے تصورات کا مرکز ہی رجحانات ہو جاتے ہیں انسانی قوتوں کا حال یہ ہے کہ ایک قسم کی طاقتوں میں توانائی پیدا ہونیکا یہ لازمی اثر ہے کہ اس کے مخالف قسم کی قوتیں ضعیف ہوتی چلی جائیں اور ان قوتوں کا یہ ضعف دوسری قوتوں کو ترقی کرنے میں مزید آزادی فراہم کر دینے کا سبب ہوتا ہے جس قسم کے خیالات اور تصورات میں فرد گھمرا رہتا ہے وہ اس کے رجحان کو ایسے راستہ پر ڈال دیتے ہیں کہ وہ اپنے خیالات ہی کو حقیقت سمجھنے کی غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے ایک خواب ہوتا ہے جو وہ بیداری کی حالت میں دیکھا کرتا ہے! امیدوں کے ہوائی قلعے یہیں تعمیر ہو ا کرتے ہیں۔ غالب کا شعر ہے تھا خواب میں خیال کو تجھ سے معاملہ اٹخ گذر چکا ہے وہ اسی مقام کی تفسیر ہے۔ مولانا مثنوی شریف کے ان اشعار میں "خفتہ" کی صراحت فرماتے ہیں اور دہوں میں گرفتار انسان کو حقیقتاً خفتہ بتاتے ہیں۔ خیالات کی پیدائش اور ان کے اندر ایک عرصہ کے لئے گم ہو جانے سے کوئی طاقت نہیں باز نہیں رکھ سکتی مگر شعوری بیداری اس کا نام ہے کہ انسان اس حالت کو زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہنے دے۔ ان وہمی تصورات اور ہوائی قلعوں کے دل خوش کن احوال سے اپنے آپ کو باہر نکال لائے اور اپنے رجحانات کی تعمیر میں ان کو ذخیل نہ ہونے دے۔ مولانا رومی دوسرے شعر میں ان اصحاب ہی کا حال بیان فرماتے ہیں کہ وہ اُس خیال سے بیدار ہو کر اس کو اپنے لئے وبال سمجھنے لگتے ہیں۔ مولانا کا یہ شعر قرآن پاک کی اُس آیت کی تفسیر ہے جو سورہ اعراف میں آئی ہے :

اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّیْطَانِ

تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ (اعراف، ۲۰۱)

(ترجمہ) جو لوگ متقی ہیں ان کو جب شیطان کی طرف سے کوئی خطرہ پیش آ جاتا ہے تو وہ چونک پڑتے ہیں۔ پھر وہ یکایک بننا ہو جاتے ہیں۔

منظا ہر واعیان ہی کو حقیقت تسلیم کر لینا دراصل ہماری اُس ذہنیت کا نتیجہ ہوتا ہے جو شخصی اور انفرادی تصورات میں محصور رہنے سے تعمیر ہوتی ہے۔ حقیقت کی جستجو کرنے کے لئے جو بھی آمادہ ہو اس کے لئے مرحلہ اول اُن خیالات و تصورات کو فنا کر دینے کی کوشش ہے جو اس کی امیدوں اور حوصلوں نے پیدا کئے ہیں اہل باطن کی اصطلاح میں ان امیدوں اور حوصلوں کا نام ہوس ہے علامہ اقبالؒ نے سفر سلوک کے اس مرحلہ کا پتہ ان الفاظ میں دیا ہے :

چوں شود اندیشہ قوے خراب	نا سرہ گرد و پستش سیم ناب
میرد اندر سینہ اش قلب سلیم	درنگاہ او کج آید مستقیم
برکراں از حرب و ضرب کائنات	چشم او اندر سکوں بند حیات
موج از دریاش کم گرد و بلند	گوہر او چوں خرفت تا ارجمند
پس نخستن بایدش تطہیر فکر	بعد ازاں آساں شود تعمیر فکر

(مثنوی پس چہ باید کرد.....)

(ترجمہ) جب کسی قوم کی فکر خراب ہو جاتی ہے تو کھری چاندی بھی اس کے ہاتھ میں آ کر کھوٹی ہو جایا کرتی ہے،

اس کے سینہ کے اندر قلب سلیم مُردہ ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے جو مستقیم یعنی سیدھا ہوتا ہے وہ اس کو ٹیڑھا نظر آنے لگتا ہے،

اس عالم کے حرب و ضرب، جہد و عمل اور اپنا مقام پیدا کرنی کی کوشش سے رک کر اسکی آنکھ سکون ہی میں زندگی پانے لگتی ہے،



اس کے دریا سے موج نہیں بلند ہوتی اور اس کا گہر سنگ ریزے کی مانند بے وقعت رہ جاتا ہے،  
لہذا سب سے پہلے فکر کی تطہیر کرنا ضروری ہے اس کے بعد فکر کی تعمیر  
آسان ہو جاتی ہے۔“

ان اشعار میں علامہ اقبالؒ نے فکر انسانی کی اُس کیفیت کو واضح کیا ہے کہ جب جذبات میں گھر کر انسان اپنے خیالات کی ایک نئی دنیا تعمیر کر لیتا ہے۔ اور پھر رفتہ رفتہ یہ حال ہو جاتا ہے کہ وہ ان خیالات ہی کو اصل و حقیقت تصور کرنے لگتا ہے۔ یہ پہلی کمزوری ہے جو اس کے اندر پیدا ہوتی ہے اس کے بعد یہ حالت اس کے ذہن پر طاری ہونے لگتی ہے کہ حق و باطل میں امتیاز کرنے کے لئے وہ اپنے خود ساختہ اصول کو معیار کے طور پر کام میں لانے لگتا ہے۔ اور اس کے بعد وہ منزل آ جاتی ہے کہ صرف باطل پرستی ہی اس کے حصہ میں رہ جاتی ہے اپنے توہمات کے لئے اس کے ذہن میں وہ قدر و قیمت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اُن کے باہر کچھ دیکھنے، سُنانے اور سمجھنے سے یکسر عاری ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہی وہ حالت جب وہ اپنے مشاہدات پر بھروسہ کر کے کائنات کی ہر شے کا منفرد اور مستقل وجود تسلیم کرنے کی غلطی میں مبتلا ہوتا ہے۔ متذکرہ مفکرین اسی حالت کو خواب“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ رابرٹ برنس (Robert Burns) اٹھارہویں صدی کا ایک شاعر ہے وہ اپنی تصنیف (Lament) میں کہتا ہے:

Life and love an all a dream.

(ترجمہ) زندگی اور محبت یکسر ایک خواب ہیں۔

انسان کے باطن میں جوش کی وہ حالت کہ وہ تمام دوسرے خیالات اور

تصورات سے خالی الذہن ہو کر صرف اپنی ہستی کے اثبات ہی میں گم ہو جاتا ہے صرف دو ہی صورتوں میں پیدا ہوتی ہے (۱) زندگی کی تمنا اور (۲) محبت۔ اس کے علاوہ جو اور احوال ہیں وہ صرف وقتی اور آفاقی ہیں اور بہت ہی کم وقفہ کے بعد پھر ہوش آ جاتا ہے۔ مگر یہ دونوں حالتیں پوری زندگی کی رفیق ہیں اور اسی لئے برٹس نے ان دونوں ہی کو خاص طور پر منتخب کیا ہے۔ اپنے جذبات میں خود ہی گم ہو جانے کا صریح انجام یہ ہے کہ حقیقت کا انوکھا س قلب پر کم سے کم ہوسکے حقیقت کو معلوم کر کے اپنے تصورات کو اس کے مطابق بنا لینے اور اپنے جذبات و خواہشات کی بنا پر حقیقت کے لئے تصور کو مسخ کر لینے میں جو فرق ہے اس کو واضح کرنا ہی ان مفکرین کا اصل مقصود ہے اسی کو برٹس واضح کرنا چاہتا ہے اور علامہ اقبالؒ نے وضاحت کرتے ہوئے اسی پر آخری شعر میں زور دیا ہے کہ بنیادی امر فکر کی تطہیر (یعنی پاک کر لینا) ہے۔

مشہور انگریزی شاعر ایڈگر آلین پو (Edgar Allen Poe)

غالب کا معاصر ہے وہ بھی اس تخیل کو وضاحت سے پیش کرتا ہے :

All that we see or seem

Is but a dream within a dream

(E.A. Poe. 1809-1849)

(ترجمہ) جو کچھ ہم دیکھتے ہیں یا جو کچھ ہمیں محسوس ہوتا ہے وہ صرف ایک

خواب اندر خواب ہے۔

ایلن پو نے مشاہدات اور احساسات کو "خواب اندر خواب" کہا ہے

کیونکہ اس کی نظر میں ہستی کا تصور ہی خواب ہے اور پھر اس خواب کے اندر مشاہدات اور احساسات پیدا ہوتے ہیں جو اس پہلی خواب سے کم گمراہ کن نہیں



ہیں اس لئے انسان ایک "خواب اندر خواب" کی حالت میں مبتلا ہو کر رہ گیا ہے کیونکہ حالت یہ ہے کہ ہستی کا احساس ہمارے اندر اپنے قولے حسیہ کے ماتحت ہوا کرتا ہے کہ درد کی تکلیف، بھول کی خوشبو، سورج کا نور، رات کا اندھیرا، سن کی کشش، ترنم کی دلکشی، کھانے کا ذائقہ وغیرہ ہی وہ امور ہیں جو ہمارے اندر احساسِ زندگی کو بیدار رکھتے ہیں اور ہستی کا احساس خود زندگی پر مبنی ہے اس لئے ایلن پوان تمام اعتبارات ہی کو باطل قرار دیتا ہے کہ یہ سب "خواب اندر خواب" کی سی حالت میں ہیں۔ مرزا غالب نے اپنے متذکرہ شعر میں "خواب کے اندر خیال" کو کار فرما دیکھا تھا اور ایلن پوان دونوں کو خواب ہی کہتا ہے۔ ہم خواب کی حقیقت پر گفتگو کر چکے ہیں اور اس کے پیشِ نظر یہ کہہ سکتے ہیں کہ غالب کے یہاں زیادہ تجزیہ اور دقتِ نظر کا ثبوت ملتا ہے۔

ہم شروع سے مرزا غالب کی تصریحات کو پیش کرتے ہوئے آرہے ہیں کہ انھوں نے اس موضوع پر کتنے کتنے حیشیتوں سے نظر ڈالی ہے یہ تصریحات فانی کے پیشِ نظر تھیں، وہ ہستی کے تصور کے خواب و خیال کے اثرات کو ان الفاظ میں واضح کرتا ہے :

تجلیاتِ وہم ہیں مشاہداتِ آب و گل  
کرشمہ حیات ہے خیالِ وہ بھی خواب کا

یہ خواب کے اندر خیال کی کار فرمائی غالب سے ماخوذ ہے۔ فانی موجودات کے وجود کا منکر ہے اور اس لئے وہ یہاں "آب و گل" کا لفظ اختیار کرتا ہے کہ ہستی اشیاءِ خود عناصر کی ترکیب سے معرضِ وجود میں یا زیادہ صحیح الفاظ میں منصفہ شہود پراتی ہے اور اس مرکب ہی کا مشاہدہ ہم کرتے ہیں اور اسی پر "ہستی" کا اطلاق کرنے کی غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں وہ دراصل ہماری خود ساختہ

دہم کا نتیجہ ہوتا ہے ورنہ حالت یہ ہے کہ اثرِ مہستی حیات کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کی حقیقت خواب کے اندر خیال سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ زندگی کے لئے خواب کے اندر خیال کی کار فرمائی کو فانی نے ایک دوسرے امداد سے بھی پیش کیا ہے :

اک معتر ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا

زندگی کا ہے کو ہے خواب ہے دیوانے کا

گویا پوری زندگی ایک مسلسل خواب ہے اور وہ بھی دیوانے کی جیسی کوئی تعبیر ملنا ممکن ہی نہیں۔ انسان جس عقل و فراست پر بھروسہ کر کے زندگی کی تعبیر و تعبیر کرنے کی کوشش کرتا ہے فانی اسی کو دیوانگی کہتا ہے اور اس دیوانگی کی تعبیر مرزا نادر مئی کے اشعار میں پیش کی جا چکی ہے۔ مزید تفصیل اس کی انگریزی شاعر رابرٹ براؤننگ (Robert Browning) کے یہاں ملتی ہے — وہ کہتا ہے :

We shall start , at last awake

From life , that insane dream we take ,

For waking now it seems .

( Robert Browning, 1812 - 1889 )

(ترجمہ) ہم چونک پڑتے اور بالآخر زندگی کے خواب سے بیدار ہوتے

ہیں۔ وہ دیوانگی کے خواب ہم دیکھتے رہتے ہیں۔ کیونکہ اب یہ بیداری ہی معلوم ہوتی ہے۔

براؤننگ کا مقصد یہ ہے کہ آخری بیداری بھی صحیح معنی میں بیداری نہیں

ہوتی بلکہ ہمیں اب محسوس ہوتا ہے کہ جیسے ہم خواب سے بیدار ہو گئے ہیں حالانکہ



ابھی تک وہی خواب کی حالت طاری ہے اور خواب بھی مجنونانہ جس کی تعبیر ملنا ناممکن ہے۔ میر تقی میر نے اسی بات کو کہا ہے:

آیا جو واقعے میں درپیش عالم مرگ

یہ جاگتا ہمارا دیکھا تو خواب نکلا (دیوان اول)

زندگی کا اعتبار سب سے زیادہ امیدوں اور حوصلوں سے پیدا ہوا کرتا

ہے اور خود امیدیں اور حوصلے ہستی کے یقین سے وابستہ ہیں جو انسان کے تحت

شعور میں موجود ہے اس پر ہم امام غزالیؒ کے ارشاد کے ذیل میں گفتگو کر چکے

ہیں۔ یہ تو ہمت یا خیال اندر خواب کی حالت ہمیں سہارا دیتی ہے اور ہم اپنے

تخیلات میں وہ تمام فلک بوس محلات تیار کرتے رہتے ہیں جو کبھی بن کر سامنے

نہیں آتے۔ زندگی کا دریا بہتا رہتا ہے۔ مد و جزر آتے رہتے ہیں سیلاب آتے

ہیں اور اتر جاتے ہیں۔ ایک وقت آتا ہے کہ یہ روانی کچھ وقفہ کے لئے رکی ہوئی سی

معلوم ہوتی ہے۔ ہم چونک پڑتے ہیں اور ماضی پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو معلوم

ہوتا ہے کہ ہم بن امیدوں کے سہلے زندگی کو خوشگوار بنائے رکھنے میں مصروف

تھے۔ وہ دیوانے کا خواب تھا۔ اس مقام پر آکر انسان کا اعتبار ہستی فنا ہونے

لگتا ہے۔ کیونکہ یہ اعتبار انسان کے اندر اپنے موثر ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے

جیسا کہ شروع میں ہم تصریح کر چکے ہیں۔ اور جب اپنے آپ کو ہم قطعاً غیر موثر پاتے

ہیں تو اپنی ہستی ہی کے متعلق ہمارا یقین متزلزل ہو جاتا ہے۔ ہمارا یہ چونک پڑنا

زیادہ عرصہ تک قائم نہیں رہ سکتا اور اگر قائم رہ جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا

کہ تمام جدوجہد اس دنیا سے ختم ہو جائیگی اور یہ حالات اس کائنات کی غرض تخلیق

کے منافی ہے۔ اس لئے ہوتا یہ ہے کہ ہم نے جس "فریب تخیل" کا پردہ ابھی چاک

کیا تھا پھر اسی فریب میں اپنے آپ کو مبتلا کر لیتے ہیں۔ مرزا غالب نے اسی لئے کہا تھا:

کہہ سکے کون کہ یہ جلوہ گری کس کی ہے

پردہ چھوڑا ہے وہ اس نے کہ اٹھائے نہ بنے

جس ماضی کو اس وقت مجنونِ خواب کہتے ہیں پھر اسی میں آئندہ کے لئے مبتلا ہو جاتے ہیں۔ ہم اپنے قصد سے ایسا نہیں کرتے بلکہ دراصل ہمارے ابدی ہونے کا ایک اذہان ہماری ذات میں رکھ دیا گیا ہے یہ سب اسی کی کار فرمائی ہے۔ البتہ وہ امیدیں اور حوصلے اور اپنی مرضی کے مطابق اس عالم میں موثر ہونے کی تجاویز سوائے کھیل کے اور کچھ نہیں ہیں۔ غالب کا ہم عصر انگریزی شاعر رابرٹ بوکینن اسی لئے زندگی کی تمام اُن حالتوں کو خواب کہتا ہے جن سے "اعتبارِ ہستی" پیدا ہوتا ہے وہ کہتا ہے :

We wake in a dream, and we ache in a dream,

And we break in a dream and die

(w. Robert Buchanan. 1841 - 1907) .

(ترجمہ) ہم خواب ہی میں جاگتے ہیں۔ ہم خواب ہی میں درد محسوس کرتے ہیں۔ ہم خواب ہی میں انحطاط کو پہنچ جاتے ہیں اور پھر مر جاتے ہیں۔ ہم نے غالب کے شعر سے بے غیب غیب جسکو سمجھتے ہیں ہم شہودِ الہم کی تفسیر کے صرف ایک جزو کی وضاحت کرنے کے لئے ان مفکرین کے خیالات کو پیش کرنا ضروری سمجھا۔ مسئلہ جس قدر نازک اور اہم ہے اس کے لئے یہ تمام تفصیل ناگزیر تھی۔ دوسرے جزو پر بحث آگے آتی ہے۔

مشاہدہ مظاہر و اعیان سے آگے نہیں جاسکتا تھا اور انسان کے اندر حقیقت کی جستجو بڑھتی جا رہی تھی اس نے کیمیائی تحلیل و تجزیہ کی تدابیر اختیار کیا



اور مشاہدہ کا ایک نیا میدان فراہم ہو گیا۔ لیکن اس تمام تحقیق و جستجو کے بعد بھی اصل حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکی۔ ہم اجزاء و اشیاء کی تحلیل کر کے یہ معلوم کر لیتے ہیں کہ وہ کن عناصر سے مرکب ہیں۔ اور ان عناصر کی خاصیات بھی ہم نے دریافت کر لی ہیں۔ لیکن یہ امر ہنوز معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ فلاں عنصر میں اس کی مخصوص خاصیت کیوں ہے؟ ہم نے صرف اتنا تحقیق کیا ہے کہ ”کیا ہے“ ہم ابھی تک یہ معلوم کرنے میں ناکام ہیں کہ ”کیوں ہے“ اجزائے عالم کے ارتقائی مدارج کو ہم نے ضرور تحقیق کر لیا ہے۔ لیکن وہ کیا باطنی حال ہے جو ان مدارج کی پیدائش کا ضامن ہے ہنوز مجہول ہے۔ ترقی کرتے رہنے پر اس عالم کی بقا و متحضر کر دی گئی ہے۔ اور ترقی کا انحصار تمام تر تنوع پر ہے۔ تنوع امتزاج و آمیزش اشیاء سے پیدا ہوتا ہے۔ اشیاء کا ہر امتزاج تنوع کی ایک نئی کیفیت کا حامل ہوتا ہے جو ”ماحول“ کو تعمیر کرتا ہے۔ اسلئے اشیاء ایک مخصوص توازن اور نسبت سے یہاں پیدا کی گئی ہیں۔ قرآن حکیم نے اس توازن و نسبت کے لئے ”قد ر معلوم“ کا لفظ اختیار کیا ہے۔ ارشاد ہے:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (حجر = ۲۱)

(ترجمہ) اور کوئی شے بھی ہو نہائے پس اس کے خزانے ہیں اور ہم اس کو نہیں اتار کرتے مگر ایک معین مقدار سے۔

ہر قدر معلوم پر نزول نے ماحول کو تعمیر کرتا ہے اس لئے کس شے کا کائنات میں کیا مقام ہے اس کا معلوم کرنا انسانی دسترس سے باہر ہے۔ انسان شہود کو حقیقت سمجھتا ہے لیکن خود وہ اپنی بقا کے لئے تغیر کا مرہون منت ہے۔ کیا اس تمام تغیر و انقلاب میں ”شہود“ کی جو جو نئی نوعیات رونما

ہوتی جاتی ہیں انسان ان کی کنہ اور رعایت کو پاسکتا ہے ؟ اور کیا ان حالات میں شہود پر اعتبار کیا جاسکتا ہے ؟ شہود کے کتنے نئے جلوے ہوتے ہیں جو ایک انقلاب آکر ان کے پیدا ہونے سے پہلے ہی ابھیں بر باد کر ڈالتا ہے ۔ کیا انسان ان کو جان سکتا ہے ؟ مرزا غالب نے اسی کو بیان کیلئے :

سب کہاں کچھ لالہ دگل میں نمایاں ہو گئیں  
خاک میں کیا صورتیں ہونگی کہ پنہاں ہو گئیں

غالب کائنات کو حسنِ ازل کا ایک جلوہ تسلیم کرتا ہے ۔ (تصریح آگے آتی ہے) اور حسنِ ازل لا محدود ہے ۔ یہ جلوہ (یعنی کائنات) لا محدود تو نہیں لیکن بسیط ضرور ہے جیسا کہ غالب کے متذکرہ شعر ذاتے ست بسیط منبسط دیگر ہیچ ، کی شرح کرتے ہوئے بیان کیا جا چکا ہے ۔ اس "ذات بسیط" پر تصرف اور حکمرانی کے لئے انسان کو بھیجا گیا ۔ اور حسن کے جتنے جلوے اس "ذات بسیط" میں پنہاں و مرکوز کر دیئے گئے تھے وہ سب انسان کی ذات میں بھی پنہاں فرما دیئے مرزا غالب اس سلسلے میں فرماتے ہیں :

حسن بے پروا خریدارِ متاعِ حبلوہ ہے  
آئینہ زائونے فکرِ اختراعِ حبلوہ ہے

حسن خود ایک جامد شے ہے اور اس کو کسی دوسرے جزو سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ دوسرے اجزاء و اشیاء اس سے متاثر ہوا کرتے ہیں ۔ حسن کی اس بے تعلقی کیلئے مرزا یہاں اولیٰ تپے پروا " کا لفظ لاتے ہیں لیکن اس "بے پروائی" کے باوجود جلوہ آرائی " حسن کی صفت ہے ۔ اور حسن جس قدر اپنے جلوے کو کامیاب پاتا ہے اسی قدر نئے اندازِ ترتیب و تزئین کے سوچنے لگتا ہے حسن کی صفت جلوہ آرائی و راصل حسنِ ازل کا پر تو ہونے کے سبب سے ہے حسنِ ازل



نے جب جلوہ فرمائی کی تو کائنات پیدا ہو گئی اور اسی طرح جب سن اپنا جلوہ آئینہ میں دیکھتا ہے تو اس نئی شان کی فکر کرنے لگتا ہے جس کے ساتھ اب وہ نمایاں ہو۔ جب اس حالت کو عمومیت کے ساتھ غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس عالم کی تمام ترقی کا راز اسی میں مضمر و مرکوز ہے۔ لیکن ساتھ ہی کائنات کے مکمل ہونے کا نظریہ مجرد ہو جاتا ہے۔ حضرت علامہ اقبالؒ بھی اسی نظریہ کے حامل ہیں۔ فرماتے ہیں :

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید

کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں (بال جبریل)  
اس تمام تصریح سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ مرزا غالب نے وجود کی حقیقت معلوم کرنے میں جو "مشاہدہ" کو باطل قرار دیا ہے اس کی وضاحت ہو جائے۔ نیز یہ کہ جس کائنات کے وجود کو ان مکمل تسلیم کرتا ہے وہ ہرگز مکمل نہیں ہے۔ بلکہ جس تدریجی ارتقائی اصول پر اس کی ابتدائی تعمیر ہوئی تھی ویسی ہی آج بھی ہو رہی ہے اور اس نظام میں آخر تک فرق نہیں آسکتا۔ ہر انقلاب حسن کی ایک نئی شان اور ایک نئے اندازِ جلوہ آرائی کو سامنے لے آتا ہے۔ اس تصریح سے ایک دوسری حقیقت اور واضح ہوتی ہے کہ مرزا غالب اشیاء کے منفرد وجود کے منکر ہیں اور اس عالم کو احوال و کیفیات کا مجموعہ قرار دیتے ہیں اور یہ تمام احوال حسنِ ازل کی نئی شانیں اختیار کرتے رہتے سے منصفہ شہود پر آتے رہتے ہیں۔ مرزا غالب اس سلسلہ میں اول اس عالم کی تخلیق کا سبب حسنِ ازل کی خود بینی کو قرار دیتے ہیں :

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں  
ہم کہاں ہوتے، اگر حسن نہ ہوتا خود میں

یہ شعر مرزا غالب کے قصیدہ دوئم کا مطلع ہے جو جناب علی مرتضیٰ کرم اللہ تعالیٰ وجہ کی منقبت میں کہا گیا ہے۔ اس شعر کا مضمون اُس حدیث قدسی سے ماخوذ ہے جو علمائے حدیث کے نزدیک موضوع ہے اور وحدت الوجود کے تقلد شعرا جس سے براہ استدلال کرتے رہے ہیں یعنی

كُنْتُ كَنْزًا خَفِيًّا فَاجَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ .

(ترجمہ) میں ایک مخفی خزانہ تھا پھر میں نے اس کو پسند کیا کہ میں پہچانا

جاؤں لہذا میں نے مخلوق کو پیدا کر دیا۔

وحدت الوجود کے ماننے والوں نے اپنے عقیدہ کو صحیح ثابت کرنے

کے لئے جو دلائل و براہین پیش کی ہیں ان میں سے ایک یہ حدیث قدسی بھی ہے:

محدثانہ تنقید سے قطع نظر مرزا غالب حسن ازل کی خود بینی کو سبب تخلیق قرار دیتے

ہیں یعنی فاجبت اَنْ اُعْرَفَ (پس میں نے اس کو پسند کیا کہ میں پہچانا جاؤں)

گویا مخلوق سے مقصد اس شعور کو پیدا کرنا تھا جو معرفت رب حاصل کر سکے۔ اس

محافظ سے مخلوق کی ہستی اس شعور میں مرکوز ہو کر رہ جاتی ہے۔ ہوفیات سے کرام

مشاہدہ اور معرفت کے درمیان امتیاز قائم رکھنے پر زور دیتے ہیں۔ کیونکہ انکی

حیثیت یہ ہے کہ مشاہدہ اپنے سے غیر کا کیا جاسکتا ہے خود اپنا مشاہدہ ممکن

نہیں (جیسا کہ تصریح گزر چکی ہے) اور معرفت صرف اپنی ہی ہو سکتی ہے غیر

کی معرفت قطعاً محال ہے۔ اور سبب تخلیق معرفت ہے تو اس کی صلاحیت و

استعداد بھی ہمارے اندر ضرور ودیعت کی گئی گی۔ اور ہم غیر کی معرفت

حاصل نہیں کر سکتے، خود اپنی ہی معرفت حاصل کتے ہیں۔ تو جو کچھ بھی معرفت

ہمیں اپنی ذات کی حاصل ہوتی ہے وہ اللہ تعالیٰ ہی کی معرفت ہے بمعنی اس کے

یہ ہوئے کہ اپنی ذات میں ہم جن امور کی بھی معرفت حاصل کرتے ہیں، وہ



رب العزت جل و علا کی صفات کے پر تو اور جلوے ہیں۔ اس حالت میں مخلوقات کا وجود خود بے معنی ہو جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہی کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ جس نظریہ کو ہم نے یہاں پیش کیا ہے اس کی تائید میں صوفیائے کرام نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا یہ مشہور مقولہ پیش کیا ہے:

من عرف نفسه فقد عرف ربه (ترجمہ) جس نے

اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا)

اور تصوف کی زبان میں ترجمہ اس طرح ہو گا کہ "جس نے اپنے نفس

کی معرفت حاصل کر لی اس نے اپنے رب کی معرفت حاصل کر لی"

متکلمین نے جو بحثیں ذات و صفات کے متعلق کی ہیں ان کو دہرانے

کا یہ موقع نہیں بلکہ اتنا جان لینا ضروری ہے کہ معرفت ذات الہی تک سائی

بغیر اس کے ممکن نہیں ہے کہ صفات کی معرفت کے مرحلہ سے گزرا جائے۔ ہر

صفت کی معرفت پیا ہے وہ کسی مقام پر ہوا اپنے ساتھ ذات الوہیت کی معرفت

کا ایک جزو ضرور رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک بار بار صفات الہیہ

کا ذکر کرتا ہے۔ خود انسان کی ذات ادنیٰ پوری کائنات صفات ربانی ہی کا

منظر ہے۔ ایک ہی صفت ہے جس کا نفاذ گرمی اور سردی، نفاذ اور ظلمت، بہار

اور خزاں کو پیدا کرتا ہے اس لئے ان کو جدا جدا سمجھنا غلط ہے۔ اور پھر منفرد

وجود تسلیم کر لینا تو صریحاً بے بنیاد ہو جاتا ہے لیکن اس عالم کی تخلیق ایک

"اعتباری امتیاز" (Relative Difference) کو قائم کرنے

کے لئے ہے۔ مرزا غالب نے اس کو اس تشبیہ کی وضاحت

سے بیان کیا ہے جو مرزا نے لکھی ہے اور کلیات میں صفحہ

پر درج ہے۔ اس امر کو کہ ایک ہی چیز کے مختلف اشیاء

کے امتزاج کے ساتھ اس کی دو بالکل متضاد حالتیں پیدا ہو جایا کرتی ہیں۔  
مرزا "اعتباری امتیاز" کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں۔

آں آب کہ از خاک ہی سبزہ دماند

در طینت آہن ہمہ رنگار برآمد (تصیدہ ۴۷)

(ترجمہ) وہ پانی جو سبزہ کی پرورش کرتا ہے، لوہے کی طینت میں رنگ

لانے کا کام کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایک حالت زندگی ہے اور دوسری باعثِ فنا۔ اور دونوں

ایک ہی جزو یعنی پانی سے پیدا ہوتی ہیں۔ چند شعر بعد فرماتے ہیں :

شوریدہ ادائے بدم تیشہ روال داد

آشفۃ نوائے بسر دار برآمد

(ترجمہ) ایک عاشق وہ ہے جو اپنی شوریدگی کے باعث تیشہ کی دھار

پر جان دے دیتا ہے اور ایک دوسرا عاشق وہ ہے جو اپنی آشفۃ نوائی

کی وجہ سے دار پر کھینچ دیا جاتا ہے۔

عشق کا جذبہ ایک اور کیا ہے۔ اس کی خاصیت بھی مستم ہے، مگر

عشاق کی طینتوں میں اختلاف ہے اور اس لئے وہ ہر جگہ مختلف صورتوں میں

ظاہر ہوتا ہے کبھی فریاد کی شکل میں جس کا ذکر پہلے مصرعہ میں ہے اور کبھی منصوٰ

کی صورت میں جس کا ذکر دوسرے مصرعہ میں ہے۔ چند شعر کے بعد مرزا غالب

نے اس "اعتباری امتیاز" کی تعبیر پر تبصرہ کیا ہے کہ وہ کیسے کی گئی ہے۔

فرماتے ہیں :

گرد از رہ و افغان زلب و دود ز آتش

گوہر ز شط و عسل ز کہسار برآمد



## مرزا غالب کا فریبِ ہستی

بے شائبہ جنبشِ کلک و صدفِ رنگ  
چندیں صورتِ از پردہٴ پسندار برآمد  
ایں دائرہ کز دورینا سود زمانے  
بے واسطہ گردش پر کار برآمد  
ہر حسن کہ اندر پس این پردہ نہاں بود  
گوئی ہمہ از پردہ بیکسار برآمد  
ہم حسن باندازہ مستوری خودمانہ  
ہم کامِ دل و دیدہ زویدار برآمد

(ترجمہ) راستے سے گرد اور لب سے فغان اور آگ سے دھواں۔  
دریا سے گوہر اور کہسار سے لعل برآمد ہو گئے۔

قلم کی جنبش اور رنگ کی سپی کے بغیر اتنی صورتیں پردہٴ فکر و خیال سے  
برآمد ہو گئیں (پندار کے دوسرے معنی کے ساتھ ہفتہ قلم میں فکر و خیال و تصور ہی  
تحریر ہیں)۔

یہ دائرہ جو ایک لمحہ کیلئے قرار نہیں پاتا، گردش پر کار کے بغیر پیدا ہو گیا ہے۔  
پردہٴ حسن جو اس پردہ کے اندر نہاں تھا اس طرح ظاہر ہوا ہے کہ یہ گمان  
ہو سکتا ہے کہ وہ ایک ہی دفعہ میں برآمد ہو گیا ہے۔

لیکن ہوا یہ کہ حسن اپنے مستوری کے اندازہ کے مطابق ہی رہا مگر اس کے  
باوجود یہ کیفیت ہوئی کہ اس کے دیدار سے دیدہ اور کامِ دل دونوں پیدا ہو گئے۔  
ان اشعار میں جن نظریات کو مرزا نے پیش کیا ہے ان میں سب سے زیادہ  
زور اس پر ہے کہ عالم کے اندر بیشک ایک اعتباری امتیاز موجود ہے جو اجزاء  
کے درمیان باہمی ربط کو اور زیادہ نمایاں کر دینے والا ہے یعنی ایک شے سے

دوسری عالم وجود میں آتی ہے اور اصولاً دونوں کی ذات میں فرق نہیں ہو سکتا۔ مگر اس کے باوجود خاصیت اور خصوصیت، رنگ اور صورت میں نمایاں تفرق موجود ہے اور ان تمام اختلافات یا امتیازات کے پیچھے ایک مقصد ہے جو کارفرما ہے۔ ان لاتعداد اختلافات کے باوجود اس ربط کو قائم کر دینے اور پھر باقی رکھنے والا ایک ہی شعور اور ادارہ ہے جو کام کر رہا ہے۔ وحدت الوجود کے ماننے والے مسلمان مفکرین نے دو امور پر ہی زور دیا ہے۔ اول یہ کہ عالم باوجود اختلاف صورت ذات واحد ہے۔ اور دوسرے یہ کہ یہ عالم صرف ایک مشیت و ارادہ سے پیدا ہوا، اور اسی کے ماتحت ہے۔ ان اشعار میں غالب نے ابتداء پر پہلے اصول کی وضاحت کی ہے۔ اور آخر کے دو شعروں میں دوسرے اصول کو پیش کرتے ہوئے پہلے سے اس کا ربط بھی واضح کر دیا ہے جو آخری شعر میں موجود ہے یعنی حسنِ حقیقی خود تو بیشک مخفی و مستور ہی رہا لیکن اس کے عکس و تجلی ہی کے پر تو ہیں جو اعتباری امتیاز پیدا کرتے ہیں۔ اور حسنِ ازل کی معرفت تک رسائی بھی ان ہی کے ذریعہ سے ہوتی ہے لیکن معرفت حاصل ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ عکس کو عکس ہی سمجھا جائے حقیقت تصور نہ کر لیا جائے۔ غزل میں اس مضمون کو فرماتے ہیں:

ہاں آئینہ بجز ار کہ عکسِ نفریس

نظارہ یکتائی حق منی نعمِ امشب

(ترجمہ) خبردار! آئینہ کو چھوڑ دو کیونکہ عکس مجھے دھوکا نہیں دے

سکتا۔ آج کی رات تو میری محالیت یہ ہے کہ حق تعالیٰ شانہ کی یکتائی کے نظارہ میں محو ہوں۔

یہ عالم صفاتِ الہی کا منظر ہے اور انسان مشاہدہ کی جو قوت اپنے اندر رکھتا ہے وہ موجودات و مظاہر سے آگے نہیں جاسکتی، تو یہ کیسے ممکن ہے



کہ ”یکتا ی حق“ کا کوئی فرد نظارہ کر سکے؟ دین کی بنیاد اسی سوال کے جواب پر قائم ہے۔ اگر یہ سوال کسی دین نے کامیابی سے حل کر دیا ہے تو وہ سب سے زیادہ قابلِ قبول ہے۔ اور اگر کسی دین میں اسی کا جواب نہیں ملتا تو پھر وہ ایک فلسفہ اخلاق و عمل ضرور ہو سکتا ہے۔ لیکن منزل من الشدین نہیں ہو سکتا کیونکہ دین کی اساس حسنِ عمل نہیں ہے بلکہ وصل الہی ہے۔ حسنِ عمل ذریعہ ہے وصل الہی حاصل کر لینے کا نہ کہ خود اپنا مقصد ہے۔ مثنوی پس چہ باید کرد..... کے اشعار پیش کرتے ہوئے ہم ”تہذیبِ فکر“ پر سرسری نظر ڈال چکے ہیں اور یہ ایک بدیہی بات ہے کہ بغیر حسنِ عمل کے تہذیبِ فکر پیدا ہوا ممکن نہیں ہے۔ اور فکر کی تہذیب کر لینے سے جذبات میں تشریحی صفات کام کرنے لگتی ہیں۔ اسی کو ہم ”تہذیبِ جذبات“ کہہ سکتے ہیں۔ اس مقام پر ”قوتِ احساس“ میں ایک نئی طاقت بیدار ہوتی ہے جس کے وجود سے ہم اب تک ناواقف تھے۔ یہ جس کے اندر ایک نئی زندگی سے عبارت ہے حالانکہ یہ خود جس ہی ہے لیکن پھر بھی ”فوقِ احساس“ ہے۔ جس انسانی کی بھی وہ زندگی اور بیداری ہے جس کو قرآن حکیم ”نور“ فرماتا ہے۔

وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ (انعام - ۱۲۲)

(ترجمہ) اور ہم نے اس کو نور عطا کیا جس کو لئے ہوئے وہ انسانیں چلتا پھرتا ہے۔

جب یہ ”نور“ کسی کو عطا ہو جاتا ہے تو پھر اس کی حس میں ایک ”فاعلی قوت“ کام کرنے لگتی ہے جو اپنی اصل میں ضمیر و وجدان کی زندگی سے پیدا ہوتی ہے جس وادراک کی معمولی قوتیں مظاہر و اعیان کی ظاہری شکل و صورت اور زیادہ سے زیادہ ان کی خاصیات سے واقف ہو سکتی ہیں اور یہ حالتیں اپنی اصل میں سترپا اعتباری ہیں۔ انسان کے باطن کی وہ طاقت جو اس کے اعمال کے پیدا کردہ ان

اثرات کو اس پر واضح کرتی ہے جو اس کی ذات پر مرتب ہوئے ہیں "ضمیر" کہلاتی ہے۔ اور اسی کے تزکیہ و تطہیر سے وہ طاقت عالم وجود میں آتی ہے جو عمل کے صادر ہونے سے پہلے ہی اس کے نیک یا بد ہونے کا فیصلہ سنا دیا کرتی ہے اور "وجدان" کے نام سے موسوم ہے۔ یہی وہ دونوں طاقتیں ہیں جو اپنے تطہیر اور تزکیہ سے وہ زور حاصل کر لیا کرتی ہیں کہ فرد کے حس میں "فوق الحس" کی قوت پیدا ہو جائے اور وہ مادیت میں محصور ہونے کے باوجود روحانیت کا احساس قائم کر سکے۔ اعتبارات میں مقید ہونے کے باوجود "مجرد" (Abstract) کا تصور اس کے اندر پیدا ہو سکے اور حدود و تعینات میں اس میں ہونے کے ساتھ "مطلق" (Absolute) تک رسائی حاصل کر سکے۔ قرآن کریم نے اس "زور" کو "سلطان" کہا ہے، چنانچہ ارشاد ہے کہ :

يَا مَعْشَرَ الْجِبِّ وَالْأَنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا  
مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْضُفُوا لَا تَنْفُذُونَ  
إِلَّا بِسُلْطَانٍ ۝ (الرحمن - ۴۳)

(ترجمہ) اے جہزوں اور انسانوں کے گروہ اگر تم سے نکلنا ممکن ہو سکے تو آسمانوں کے اور زمین کے کناروں سے نکل جاؤ۔ تم نہیں نکل سکتے مگر سلطان کے ذریعہ سے۔

اس محدود اعتباری عالم کے اندر انسان جہن حدود و قیود کا پابند رہنے پر مجبور ہے وہ اس کو زمان و مکان کی تمام حد بندیوں میں مقید رکھتے ہیں اور وہ اس سے باہر کچھ دیکھتے یا سمجھنے کی قوت سے عاری ہو جاتا ہے، جب یہ "سلطان" اس کے اندر پیدا ہوتا ہے تو پھر اس کے حس و ادراک میں وہ زور اور طاقت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ "مطلق" کے جلوؤں میں گم ہو سکے۔ یہی ہے وہ



مقامِ جس کی ترجمانی غالب نے کی ہے کہ : ”نظارۂ یکسانی حقِ میکنم اشب۔  
کیونکہ جب تک مستزکرہ ”اعتباری امتیاز“ سے تصورات کو پاک نہ کر لیا جائے۔  
”یکسانی حق“ کا نظارہ ممکن نہیں ہے۔

وحدت الوجود کے مسئلہ کو سب سے پہلے فلسفیانہ اصول پر مدقون کرنے  
والے اسلام میں حضرت محی الدین ابن عربیؒ ہیں۔ حال آنکہ مولانا فرید الدین  
عطارؒ اور حکیم سنائیؒ اُن سے پہلے ہی اور وہ اپنے کلاموں میں اس مسئلہ  
کو پیش کر چکے تھے۔ اکثر مفکرین کا خیال ہے کہ اسلام میں یہ مسئلہ نو فلاطونیت  
کے اثرات سے داخل ہوا ہے۔ نو فلاطونیت کے لئے یہ جان لینا چاہئے کہ  
فلسفیوں کے ایک مخصوص گروہ کے عقائد و خیالات کے مجموعے کا نام نو فلاطونی  
فلسفہ ہو گیا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ جس شخص کے خیالات نے دخل پایا  
وہ پلاٹینس (Plautinus) ہے جس کا زمانہ ۲۸۲ء سے ۳۰۹ء  
تک ہے۔ وہ تمام تخلیق کو تین درجات یا مراتب میں تقسیم کر دیتا ہے۔ مرتبہ اول  
خیال مجرد ہے جو خدا کے خیال و تصور میں پیدا ہوا۔ پھر دوسرا مرتبہ روح کہے  
جو پہلے مرتبہ کا تدریجی تنزلی نتیجہ ہے۔ پلاٹینس روح کو خیال مجرد ہی کے  
مشکل ہو جانے سے تعبیر کرتا ہے اور اس کے اندر ادراک، تصور، شعور،  
ادراک کے لئے تحریک کی قوتوں کو تسلیم کرتا ہے۔ تیسرا مرتبہ مادہ کا بتاتا  
ہے جس کو وہ مجبور محض اور سراپا شر کہتا ہے۔ لیکن اس کا عقیدہ ہے کہ روح  
اپنی متذکرہ قوتوں کو عمل میں لانے کے لئے مضطرب تھی اور عمل کی تشکیل بغیر معمول  
مفعول کے ممکن نہیں اس لئے روح کو مادہ کی تخلیق کرنا پڑی ہے لیکن روح کے  
وہ دو رخ تسلیم کرتا ہے۔ ایک خیال مجرد سے وابستہ ہے اور دوسرا عالم محسوس سے۔  
فلسفیوں کی اصطلاح میں تخلیق کا یہ عمل ”تنزل“ کہلاتا ہے۔

جن مفکرینِ اسلام نے ہندوستان میں تصوف کے فروغ پر بحث کی ہے ان کے خیال میں ہندو فلسفہ سے مسلمان مفکرین اور صوفیاء متاثر ہوئے ہیں ہمیں یہاں اس بحث میں پڑنا نہیں ہے لیکن حضرت علامہ اقبالؒ کے اُن الفاظ کو ضرور پیش کرنا ہے جو موصوف نے مثنوی اسرارِ خودی کے دیباچہ میں تحریر فرمائے ہیں کہ ”مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی ہے اُسی نکتہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربیؒ اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ اُن تھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک جزو لاینفک عنصر بنا دیا۔“ (مقدمہ اسرارِ خودی۔ پہلا ایڈیشن) ، مختلف قوموں کے فلسفیوں کے نظریات آج دنیا کے ہاتھوں میں موجود ہیں اور اللہ تعالیٰ نے کس طرح اس عالم محسوسات کو پیدا فرمایا اور اب کس طرح اس کی قدرتیں اور حکمتیں یہاں نافذ اور کار فرما ہیں۔ اس پر ان حکما کے خیالات ہمارے سامنے ہیں۔ وحدت الوجود کا تصور مختلف اقوام کے فلسفوں میں ملتا ہے۔ مگر مسلمان مفکرین دوسرے مکاتب خیال سے متاثر ہونیکے باوجود کسی ایسے تصور کو ہرگز قبول نہیں کر سکے جس کی اصل انھیں قرآن و سنت میں نہ ملی۔ چنانچہ پلاسٹینس کے متذکرہ تصور میں جن ”تنزلات“ کو بیان کیا گیا ہے تو ”تنزل“ کا تصور تو قرآن میں ملتا ہے لیکن اس کی تفصیلات بالکل جُدا گانہ ہیں۔ اسی طرح بالکل ممکن ہے کہ شیخ اکبرؒ اور سری شنکر پر ایک ہی غلبہ کار فرما رہا ہو اور دونوں کے خیالات میں مماثلت پیدا ہو گئی ہو لیکن



ہیں یہ کہنے میں تامل نہیں ہے کہ مسلمان مفکورتین اور صوفیاء میں یہ تصور قرآن و سنت ہی کی تمحیلات سے پیدا ہوا ہے۔ چنانچہ ”تنزیلات“ کا تصور قرآن حکیم نے سورہ حشر کے آخر رکوع میں اسمائے صفات کو بیان فرماتے ہوئے واضح کر دیا ہے۔ یہ تین آیات ہیں اور پہلی آیت میں علم اور اس کے بعد رحمت کے دو مراتب یعنی رحمن و رحیم ذکر ہوئے ہیں۔ علم خداوندی ازلی ہے اور اس میں حدود و امکان کی بحث بالکل بے معنی ہے۔ پلاٹینس جس کو خدا کا تخیل و تصور کہتا ہے وہ اس علم و وسیع کا صرف ایک جزو ہے کیونکہ مشیت ربانی اسی علم سے ہے جو ازلی ہے اور مشیت (چاہنا) تنزل میں آکر ارادہ بن جاتی ہے اور متکلمین اسلام کا متفقہ عقیدہ وہ ہے جو حضرات امام رازیؒ نے بیان کر دیا ہے کہ ”لا فرق عندنا بین المشیۃ والارادۃ“ (لوامع البیان شرح اسماء اللہ والصفات صف) یعنی ہمارے نزدیک مشیت اور ارادہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ساتھ ہی یہ خیال رکھنا چاہئے کہ وہ علم مجرد بھی ہے اور مطلق بھی۔ اور تمام اضافات سے پاک ہے لیکن خود اضافات اسی علم کے نفاذ سے پیدا ہوتے چلے گئے ہیں۔ اور سالک جب پھر رجوع الی اللہ کرتا ہے تو یکے بعد دیگرے ان اضافات ہی کو ختم کرتا ہوا توحیدِ کامل تک پہنچ جاتا ہے۔ اسی لئے اکابر صوفیاء کا عقیدہ یہ رہا ہے کہ ”التوحید اسقاط الاضافات“ (توحید تمام اضافات کو ختم کر دینے سے عبارت ہے) ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ مسلمان صوفیوں کا عقیدہ توحید کے لئے یہ ہے اور یہ دیر مکافات“ سامنے موجود ہے تو اس کی تعبیر و تفسیر کیا کی جائے گی کیونکہ یہ تو تمام تر عالم اضافات ہی ہے اور اس لئے خالص وحدت الوجود قرآن و سنت سے ہی لیا جانا قرینِ قیاس ہے۔ بعد کی آمیزشوں میں ممکن ہے بعض دوسرے مکاتبِ فکر

کے خیال و آراء بھی شامل ہو گئے ہوں۔

سورۂ حشر کی متذکرہ پہلی آیت میں "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ" وغیب اور شہادت کا جاننے والا) کا نزول "سَرِّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کی جانب مذکور ہے۔ مگر اس عالم کی تخلیق اور نظام میں "نزول" کا تفصیلی بیان دوسری آیت میں ہے اس میں جو اسمائے صفات ذکر فرمائے ہیں وہ اس طرح ہیں کہ "اَلْمَلِیْکُ الْقُدُّسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُحْیِیُّ الْعَزِیْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَکَبِّرُ" اور یہاں "بَلک" (پادشاہ) سے شروع کر کے درجہ بدرجہ ترقی کرتے ہوئے "متکبر" تک تمام مراتب ذکر فرمادیئے ہیں لیکن قرآنِ عظیم کا جب تتبع کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ نے اپنی صفات یہ فرمائی ہیں کہ "وَهُوَ اَلْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ" (اور اللہ تعالیٰ عالیشان عظیم ہے) یعنی عظمت مطلق سے علوئے مجرد کی طرف متوجہ ہونے اور نزول فرمانے سے اس تمام نظام کی تعمیر اور اس کے اندر ترتیب پیدا ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں عظیم ہے اور اس کی عظمت کا تحمل کوئی بھی نہ کر سکتا تھا۔ اس لئے لامحدود عظمت سے علوئے شان کی طرف توجہ فرمائی اور علو سے "کبر" کی جانب نزول فرمایا۔ یہ تخلیق کا مرحلہ اولین تھا کیونکہ علوئے مجرد کبرِ بسیط کی طرف نزول فرمانے ہی سے اعتباریت (Relativity) پیدا ہوتی۔ کبر ضد ہے صغیر کی۔ اور یہی اعتباریت ہے۔ اسی وجہ سے سورۂ حشر کی اس آیت میں نظامِ عالم کا تمام اصولی احوال ایک مخصوص ترتیب سے ارشاد فرمادینے کے بعد آخر میں اسمِ متکبر لایا گیا ہے کہ ترکیب و تدبیر نظام اس طور سے ہوئی ہے لیکن یہ سب صفت "متکبر" سے تدْرِیجاً مانجوز ہے اور جب اس تدْرِیجی تعمیرِ نظام پر غور کرنا ہو تو حشر کی اس اسمائے صفات کو انکی موجودہ



ترتیب کے بجائے الٹ کر غور کرنا چاہئے یعنی متکبر کے بعد جبار اور اس کے بعد عزیز اور اس کے بعد مہمین، پھر مومن، پھر سلام، پھر قدوس اور اس کے بعد ملک۔ اس عالم مادی کے جو کچھ بھی تغیرات، حوادث اور انقلابات ہیں وہ سب "متکبر" جل شانہ کے تنزلی احوال و مقامات ہیں اس حالت میں اس عالم کی کسی شے میں بھی وجود کی وہ نوعیت باقی نہیں رہتی جو مشاہدہ پیش کرتا ہے اور وجودی حضرات کا یہی عقیدہ ہے اور اس تمام صراحت سے یہ ظاہر ہے کہ یہ خود قرآن کریم سے ماخوذ ہے۔

یہ تو نظریہ "تنزل" کی مختصر تشریح تھی لیکن مسلمان مفکرین و محدثین جو کے سلسلے میں سب سے زیادہ جس سے متاثر ہوئے ہیں وہ صفات ربانی کی وہ تصریح ہے جو سورہ حدید میں وارد ہوئی ہے :

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید : ۳)

(ترجمہ) اللہ تعالیٰ ہی اول ہے اور وہی آخر ہے، اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے، اور وہ تمام ہی اشیاء کا علیم ہے۔

وجودی حضرات کا استدلال اس آیت کریمہ میں لفظ "هُوَ" سے ہے یعنی یہ نہیں فرمایا ہے کہ اول و آخر اور ظاہر و باطن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے یا اس کے حکم سے ہے۔ بلکہ یہ ارشاد ہوا ہے کہ "وہی" اول و آخر اور "ظاہر و باطن ہے" اور جب سب کچھ وہی ہے تب موجودات کی علیحدہ ہستی بالکل بے معنی ہو جاتی ہے۔ ان اسماء پر علمائے اسلام نے نہایت دقیق بحثیں کی ہیں۔ حضرت امام رازیؒ نے لوامع البیان شرح اسماء اللہ والصفات میں علماء کے چوبیس اقوال نقل کئے ہیں۔ امام غزالیؒ نے کافی

طویل و دقیق بحث فرمائی ہے (المقصد الاسنی شرح اسماء اللہ الحنفی) اسی طرح امام احمد بن علی بونیؒ نے شمس المعارف کبرے جلد چہارم میں جو بحث کی وہ کئی صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس تمام تفصیل کو یہاں دوہرایا نہیں جاسکتا، مختصراً اتنا بتانا ضروری ہے کہ اس عالم میں تغیر و انقلاب کو ہم ہر وقت مشاہدہ کرتے ہیں اور اسی دنیا میں جو ایک "صفتِ زندگی" کے نام سے موسوم ہے وہ تمام تر اس تغیر سے پرورش پا رہی ہے کیونکہ اس عالم کی بنیاد ہی "اضافیت"، "اعتباریت" اور "امتیاز" ہے۔ اسی تغیر کا بہر حال باقی رہنا لازمی ہے اور صفاتِ اول و آخر اور ظاہر و باطن اضافی اصطلاحیں (Relative terms) ہیں جس "اعتباری امتیاز" کی تخلیق کو ہم نے بنیاد کے طور پر پیش کیا ہے وہ ان اسمائے مبارکہ سے ظاہر ہو جاتی ہے کیونکہ اس عالم کی حالت یہ ہے کہ کوئی ایک معمولی سے معمولی شے بھی ایسی نہیں جو اپنے اندر وقت کے کسی قلیل سے قلیل وقفہ کے لئے اول و آخر کا نفاذ نہ رکھتی ہو یعنی دونوں صفات کا نفاذ ہو رہا ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ اس عالم میں "وقفہ" سرے سے موجود ہی نہیں ہے تو یہ بالکل صحیح ہوگا، کیونکہ طبیعیات (Physics) کی موجودہ تحقیقات نے ہمارے سامنے اس حد تک وضاحت کر دی ہے کہ وہ رنگ جو ہمارے معائنہ اور مشاہدہ میں آتے ہیں وہ نضا میں لہریں پیدا کرنے کے باعث ہیں اس طرح سے نظر آتے ہیں لیکن ان لہروں کی تعداد جو وہ بناتے ہیں اتنی قلیل مدت میں اتنی کثیر ہے کہ اس کا تصور بھی بمشکل قائم ہو سکتا ہے۔ ان میں سب سے کم ارتعاش (Frequency) زعفرانی (Violet) کی ہے جو ایک سیکنڈ میں



تین ہزار نو سو کھرب سے چار ہزار پانچ سو کھرب تک ہے اور سب سے زیادہ ارتعاش سرخ رنگ کا ہے جو ایک سیکنڈ میں چھ ہزار ایک سو کھرب سے سات ہزار آٹھ سو کھرب تک ہے۔ ان میں سے ہر ارتعاش گویا صفت اول و آخری کا نفاذ ہے۔ اور وجود کے لئے اس عالم میں زندگی لازمی ہے جو خود اپنی اصل میں تمام تر وقت و زماں سے ہے اور وقت کی حالت یہ معلوم ہوئی کہ وہ ہمارے تصورات کا ایک عکس ہے ورنہ ایک روانی ہے جو ازل سے ابد تک پھیلی ہوئی ہے تو اس عالم میں ممکن الوجود کی حیثیت ”اعتباری امتیاز“ سے زیادہ کچھ نہیں رہ جاتی۔ وجود حقیقی ضرور واجب الوجود کہے۔ اور وجودی حضرات کا یہی مسلک ہے۔ کیونکہ حضرت محی الدین ابن عربی نے جس وحدت الوجود کو پیش کیا ہے اور بعد میں تمام صوفیائے اسلام کا جو عام مسلک بن گیا وہ یہی ہے۔

شیخ اکبرؒ نے جو نظریہ پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ اول تسلیم کر لینا ضروری ہے کہ ایک انتہائی حقیقت موجود ہے اور اصل وجود اسی کا ہے جو واحد ہے اور وہ اپنی صفت میں ”غیر شخصی“ (Impersonal) ہے شخصیت تو اس عالم کائنات کی صفت ہے جو ظہور کے سبب سے پیدا ہوتی ہے ورنہ ممکن الوجود کی اصل حقیقت بھی غیر شخصی ہی ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ”باطن“ سے ہے اور اس کے بعد کا مرتبہ ”ظاہر“ کہے جو مشاہدے میں ثابت ہوتا ہے۔ ظاہری شکل و صورت کے علاوہ ہر شے میں خاصیات بھی ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں جو اس شے کے اندر پنہاں و مرکوز ہوتی ہیں اس لئے ظاہر و باطن کی ایک تقسیم تو یہ ہوئی اور دوسری تقسیم وہ ہے جس پر وجودی حضرات زور دیتے ہیں کہ ایک شے اپنے پورے وجود میں مع

جسم و شکل اور خاصیت کے ظاہر ہے اور اس کے پورے وجود میں صفاتِ ربانی ہی کی کار فرمائی ہے۔ اس کا حقیقی باطن یہ ہے اس سے نہ تو شے کا ظاہر مستثنیٰ ہے نہ باطن۔ اس لئے جو کچھ مشاہدہ اور معائنہ میں آتا ہے یا اس سے ماورا ہے سب اسی مالک الملک جل و علا ہی کی صفاتِ قدسیہ کا عملی نفاذ ہے۔

مرزا غالب کے نظریہ وحدت الوجود کی اکثر تفصیلات پیش کی جا چکی ہیں لیکن اس کی پوری تشریحات انھوں نے خود ہی "سراج المعرفۃ" کے دیباچہ میں تحریر کر دی ہیں۔ مولانا حالی مرحوم نے یادگار غالب میں اسے نقل کر دیا، مرزا فرماتے ہیں کہ :

”حق یوں ہے کہ حقیقت از روئے مثال ایک نامہ درہم و پیمچیدہ سر بستہ ہے کہ جس کے عنوان پر لکھا ہے ”لاہو تثری الوجود الا اللہ“ اور خط میں مندرج ہے ”لاہو وجود الا اللہ“ اور اس خط کا لانے والا اور اس کا راز بتانے والا وہ نامہ آورا و زنام آور ہے کہ جس پر رسالت ختم ہوئی۔ ختم نبوت کی حقیقت اور اس معنی تمام حق کی صورت یہ ہے کہ مراتب توحید چار ہیں : آثاری، افعالی، صفاتی، ذاتی۔ انبیاء پیشین صلوات اللہ علی نبینا وعلیہم اعلان مدارج سہ گانہ پر مامور تھے۔ خاتم الانبیاء کو حکم ہوا کہ حجاب تعینات اعتباری اٹھا دیں اور حقیقت بیزنگی ذات کو صورت الان کماکان میں دکھا دیں۔ اب گنجینہ معرفت خواص امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا سینہ ہے اور کلمہ لا الہ الا اللہ مفتاح باب گنجینہ ہے۔ نہ ہے عامہ مومنین کہ وہ اس کلام سے صرف نفی شرک فی العبادۃ مراد لیتے ہیں اور نفی شرک فی الوجود جو اصل مقصود ہے ان کی نظر میں نہیں، مگر جب



لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہیں گے۔ اسی توحید ذاتی کے اعتقاد کی قدم گاہ پر آرہیں گے۔ یعنی ہماری اس کلمہ سے مراد وہ ہے جو خاتم الرسل کا مقصود تھا۔ یہی حقیقت ہے شفاعتِ محمدی کی اور یہی معنی ہیں رحمۃ للعالمین ہونے کے اور اسی مقام سے ناشی ہے ندائے روح افزائے "من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ" (یادگارِ غالب صفحہ ۱۸۵)

مرزا غالب نے یہاں "لامؤثر فی الوجود" اور "لاموجود" کے درمیان فرق کیا ہے کیونکہ کسی حیثیت میں بھی ہو یہ عالم "عدم" سے بہر حال ممتاز ہے۔ اور عدم کے مقابلہ میں "وجود" ہی آتا ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ عالم کو "وہم" فرماتے ہیں اور وحدتِ شہود کے قائل ہیں۔ یعنی یہ پورا عالم رب العزت جل و علا ہی کے جلوؤں کا منظر ہے لیکن ساتھ ہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ "کیا مجردات اپنے جلوے پیش کر سکتی ہیں؟" اگر مجرد کا جلوہ بھی مادیت سے آغشتہ ہو کر ہی نظر آسکتا ہے تو اس عالم کو صرف "وہم" تصور کر لینا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ کوئی "وجود" ہے جس میں روحانیت اثر انداز ہوتی ہے اس لئے عالم کو کسی حیثیت میں بھی تسلیم کرو اسکے وجود کی قطعی نفی نہیں ہو سکتی اور غالب نے جو ظہور و شہود کی تفسیر "لامؤثر فی الوجود الا اللہ" (وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے اثر کرنے والا نہیں ہے) کی ہے وہ بالکل صحیح ہے چنانچہ وجود کی قطعی نفی کے جو لوگ قائل ہیں مرزا غالب نے ان کی کھلے لفظوں میں تردید کی ہے۔ مولانا حالی مرحوم نے جب مرزا کو احکامِ شریعت کی پابندی کرنے کے متعلق خط لکھا تو مرزا نے اس کے جواب میں ایک غزل لکھ کر بھیجی جس میں اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے :

دم از وجودک ذنب زوند بیخبران  
چنان عطیہ حق را گناہ ما گویند  
بلے اگناہ بود دعوی وجود از ما  
باہل راز جنیں گویے تا بجا گویند

(یادگار غالب ص ۱۵۷)

(ترجمہ) وہ لوگ بے خبر ہیں جو "وجودک ذنب" کہتے ہیں۔ کیونکہ وجود ایک عطیہ حق ہے اور جو عطیہ حق ہے وہ ہمارا گناہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہماری جانب سے دعویٰ وجود گناہ ہے لہذا اہل راز سے یہی بات کہو تاکہ وہ بھی اس کی تصدیق کریں۔

صوفیہ کا قول ہے کہ "وجودک ذنب لا یقاس بہ الذنب" دیرا وجود اتنا بڑا گناہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں کسی دوسرے گناہ کا قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا (مرزا غالب اس مقولہ کو تسلیم نہیں کرتے اور ایسا کہتے والوں کو بے خبر کہتے ہیں اور اس کی دوسری معرکہ ثانی میں یہ بیان کرتے ہیں کہ جو عطیہ حق ہے وہ انسان کا گناہ کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے یعنی وجود ہے تو سہی، لیکن دعویٰ وجود میں انانیت کو زیہ اور حقیقت نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے کہ "اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی دوسرا مؤثر نہیں ہے" اس لئے انسان کو دعویٰ وجود کو نازیبا نہیں کیونکہ اگر جسم ہو اور روح نہ ہو تو جسم کا وجود تو ماننا پڑتا ہے مگر وہ ہے محض لاشیئہ۔ مرزا نے حق تعالیٰ شانہ اور عالم کے درمیان فرق کو واضح الفاظ میں پیش کیا کہ :



ذاتِ حقست واحد و ہستیت عین ذات  
بزمِ جہاں بہ مجمعِ اعیان برابرست

(تقصیدہ ۷۱)

(ترجمہ) اللہ تعالیٰ جل شانہ کی ذات واحد ہے اور اس کی ہستی عین ذات ہے۔ رہ گئی یہ بزمِ جہاں تو یہ مجمعِ اعیان سے زیادہ نہیں ہے۔  
"اعیان ثابۃ" فلسفہ میں "صورِ علیہ" کو کہتے ہیں نیز اسمائے صفات نے جو شکلیں اپنے نفاذ سے اس عالم میں پیدا کر دی ہیں وہ بھی اعیانِ ثابۃ ہی کہلاتی ہیں۔ مرزا کا مقصد یہ ہے کہ ہستی حقیقی واحد ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ ہی کی ہستی ہے۔ نیز یہ کہ اس کی ہستی عین ذات ہے۔ ہستی اس کی ذات سے جدا نہیں ہے اور اس عالم میں جو ہستی کی مختلف شکلیں نظر آتی ہیں تو اس سے دھوکا نہیں ہونا چاہئے کیونکہ یہ پورا عالم ایک مجموعہ اعیان و خواص و ملکات ہے اور ان کے اندر صفاتِ ربانی ہی نافذ و کار فرما ہیں۔

مرزا نے جو کچھ اس شعر میں کہا ہے اس کی پوری تفسیر مثنوی ششم کے چند اشعار میں خود ہی کر دی ہے۔ فرماتے ہیں :

نورِ محض و اصلِ ہستی ذاتِ اوست  
ہر چہ جز حق بینی از آیاتِ اوست  
تا بخت گاہ غیبِ الغیب بود  
حسن را اندیشہ سرورِ حبیب بود  
صورتِ فکر اینکہ باری چوں کند  
سازِ جمیع غیب سرِ بیرون کند

جلوہ کرد از خویش ہم بر خویش تن  
داد خلوت را فردغِ انجمن

(مثنوی ششم)

(ترجمہ) اللہ تعالیٰ کی ذات اصل ہستی اور نور محض ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علاوہ تو جو کچھ بھی دیکھتا ہے وہ سب اُسی کی نشانیاں ہیں جب تک وہ غیبِ الغیب کی خلوت گاہ میں رہا، حسن کی فکر و اندیشہ سے خفیہ ہی رہا اور جب اس فکر نے تخلیق کی طرف میلان کیا تو اس نے غیب کی جیب سے سر باہر کر لیا۔ اپنا جلوہ اس نے اپنے ہی اوپر کیا ہے اور اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس نے خلوت کو انجمن کا فردغ عطا کر دیا۔

گویا وجود کی جو حالتیں بھی ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں وہ سب ”حسنِ ازل“ کی مختلف تجلیات ہیں لیکن وہ تجلیات کسی غیر پر نہیں ڈالی گئی ہیں بلکہ ہوا یہ ہے کہ جلوہ کرد از خویش ہم بر خویش تن۔ جب ابتداء سے کوئی غیر سپید اہی نہیں کیا گیا تو اب وہ کہاں آسکتا ہے! مرزا کے بیان کا دوسرا جزو ”لا موجد الا اللہ“ ہے اس کے لئے ان کا عقیدہ جو کچھ ہے وہ اُس عبارت سے ہی ظاہر ہے کہ کلمہ توحید میں منکر کرنے سے اس مقام تک رسائی ہونا ممکن ہے۔ متذکرہ قصیدہ میں ہی اس موضوع کو واضح کرتے ہیں کہ :

ترک وجود گیر سخن در سجود چہیست  
بگزر ز طاعتے کہ بعضیاں برابرست

(قصیدہ ۷۱)

(ترجمہ) سجدہ کے مسئلہ میں گفتگو کرنے سے کیا فائدہ۔ اگر کر سکے



تو ترک وجود اختیار کر اور اس اطاعت سے گزر جا جو گناہ کی برابر ہے۔  
 جو کچھ سراج المعرفۃ کی نشر میں کہا ہے وہی مضمون اس شعر میں بھی  
 موبود ہے۔ سجدہ اپنی تمام ہستی کو اللہ تعالیٰ کے حضور میں جھکا دینے کا  
 نام ہے مرزا کا مقصد یہ ہے کہ کامِ ہستی کو جھکا دینے سے نہیں چل سکتا بلکہ  
 اپنی ذات کے لئے ہستی کا وہ تمام تصور جو امانیت پیدا کرنے والا ہے مٹا  
 ڈال۔ تب وصلِ کامل کی منزل پر فائز ہو سکتا ہے اور تیری تخلیق کا مقصد  
 حبیہ ہی پورا ہو گا۔

تمت۔۔۔ بالخیر







PDF By :  
Ghulam Mustafa Daa'im Awan